Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. — C'est aussi par les perceptions insensibles, que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'ame et du corps, et même de toutes les Monades ou substances simples.

Leibnitz: Nouv. Ess. Avant-propos.

G. W. Leibnitz

und

seine Schule.

Von

Dr. Kuno Fischer
Docent der Philosophie.

Mannheim.
Verlag von Friedrich Bassermann.

1855.

Geschichte

der neuern Philosophie

von

Dr. Kuno Fischer
Docent der Philosophie.

Zweiter Band.

Das Zeitalter der deutschen Aufklärung:
Uebergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie.

Mannheim.
Verlag von Friedrich Bassermann.

1855.

Geschichte

der neuern Philosophie

[illegible]

von

Dr. Kuno Fischer
Docent der Philosophie.

Zweiter Band.
Das Zeitalter der deutschen Aufklärung.
Uebergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie.

Mannheim:
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1855.

Vorrede.

Der vorhergehende Band dieses Werks gehörte dem classischen Zeitalter der dogmatischen Philosophie; der folgende wird demjenigen der kritischen gewidmet sein: in die Mitte zwischen beide fällt naturgemäß die Periode des Uebergangs von der einen zur andern, vorausgesetzt, daß ein solcher Uebergang, eine solche allmälige Annäherung zur kritischen Philosophie von Seiten der dogmatischen in der That stattgefunden hat. Wenn es nun wirklich die deutsche Aufklärung ist, die jenen Uebergang von Spinoza zu Kant in fortschreitender Linie macht, wenn es nun wirklich Leibnitz gewesen, der die deutsche Aufklärung begründet, so sind, meine ich, alle Gründe erschöpft, warum wir mit diesem Titel den zweiten Band dieses Werks bezeichnen. Und die Beweise jener beiden hypothetischen Sätze werden sich im Verlauf unserer Darstellung so vollständig als überzeugend darthun.

Ueber den Plan und die Einrichtung dieses Buches bin ich dem Leser einige Erklärungen schuldig, die hier in dem Vorwort ihren geeigneten Platz finden mögen. Ich habe geflissentlich

Leibniz und sein System mit der größten Ausführlichkeit, und die folgenden Philosophen, welche zwischen Leibniz und Kant die vermittelnde Stufenreihe bilden, mit gedrängter Kürze in einem Abschnitt behandelt, um ohne Unterbrechung ihre geschichtliche Continuität so hell als möglich erscheinen zu lassen. Bei der festgesetzten Grenze des Buchs, die ich nicht zu weit überschreiten durfte, konnte ich nur auf diese Weise Leibniz und die Gruppe der folgenden, von ihm abhängigen, Philosophen zu dem Gesammtbilde der deutschen Aufklärung ergänzen. Und es war meine vornehmlichste Aufgabe, dieses Gesammtbild zu treffen, so zu treffen, daß Zweierlei deutlich erhelle: einmal, welche Bedeutung in der Geschichte der Philosophie das Zeitalter der deutschen Aufklärung behauptet, und dann, in welchem Geiste dieses Zeitalter denkt, in welcher geschichtlichen Ordnung sich dieser Geist fortbildet. So sind Entwurf und Eintheilung des folgenden Werks von bestimmten Gesichtspunkten abhängig, die mir schon vor meiner Arbeit feststanden und während derselben unaufhörlich vorschwebten. Das Gewicht der leibnizischen Philosophie liegt darin, daß sie in allen Punkten zwischen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Soll ihr geschichtlicher Charakter getroffen werden, so muß sie so erscheinen, daß sie zwischen der Vollendung der dogmatischen und der Begründung der kritischen Philosophie die große Differenz ausfüllt. Die Träger der deutschen Aufklärung bilden in allen Punkten den Uebergang von Leibniz zu Kant: sie müssen so erscheinen, daß sie zwischen Beiden, dem Reformator der dogmatischen und dem Begründer der kritischen Philosophie,

die relativ kleine Differenz ausfüllen. Diese Träger der deutschen Aufklärung sind durchgängig von Leibnitz regiert, und wie verschieden ihre Richtungen auch sein mögen, so giebt es hier keinen Gegensatz, der nicht in Leibnitz selbst vereinigt wäre: es sind verschiedene und entgegengesetzte Aeste eines und desselben Stammes, dessen Wurzel Leibnitz ausmacht. Giebt es unter den deutschen Denkern zwischen Leibnitz und Kant einen größern Gegensatz als Wolf und Hamann? Ist nicht dieser Gegensatz geschichtlich ausgesprochen worden durch Mendelssohn, der Wolf, und durch Jacobi, der Hamann verwandt war? Und doch wollen diese beiden einander entgegengesetzten Träger der Aufklärung Etwas gemein haben mit Lessing. Stimmt nicht Lessing in einem Punkte mit Reimarus überein, der nichts Anderes war, als der kühnste und consequenteste der Wolfianer? Worin aber Lessing mit Wolf und Reimarus nicht übereinstimmte, war es nicht eben derselbe Punkt, worin Lessing in eben derselben Zeit Leibnitzen vertheidigte, worin er sich mit Leibnitz in Uebereinstimmung wußte? Diese unwidersprechlichen, geschichtlichen Thatsachen, wobei die wichtigsten Zeugen der Aufklärung ins Spiel kommen und alle Factoren derselben vertreten werden, sind dem aufmerksamen Blick ein sehr bedeutsamer Fingerzeig, daß in der leibnitzischen Philosophie der Schwerpunkt der gesammten Aufklärung gesucht werden müsse, daß sich Leibnitzens Herrschaft weiter erstrecke, als nach der herkömmlichen Meinung nur auf Wolf und dessen Schule, daß vielmehr zwischen Leibnitz und Lessing eine größere, innigere Uebereinstimmung stattfinde, als

zwischen Leibnitz und Wolf. Was also hindert uns, die Träger der deutschen Aufklärung, so weit sie in die Wagschale der Philosophie fallen, als Leibnitzens Schule zu betrachten, wenn man das Wort nicht in einem zu engen, schülerhaften Verstande faßt, und Leibnitz selbst als den Meister und Genius dieser Schule, die einem Zeitalter gleichkommt: sein System als den Heerd, wo die deutsche Aufklärung ihre Fackeln anzündet, wo sie zuletzt sogar das Feuer findet oder wenigstens finden kann, womit sie ihre eigenen matten und nüchternen Lichter verdunkelt? So erscheint für die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts Leibnitzens System als die größte und bedeutungsvollste Leistung. Es vermittelt den Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus, den größten, welchen die Geschichte der Philosophie kennt; es erzeugt und belebt eines der philosophisch bewegtesten Zeitalter. Um diesen geschichtlichen Werth der leibnitzischen Philosophie zu erreichen, muß die Darstellung das vollste Licht über dieses didaktische Kunstwerk verbreiten; sie muß dasselbe so deutlich und so umfassend vortragen, daß es in allen seinen Theilen durchsichtig wird und überall seine Entwicklungsfähigkeit und Tragweite zeigt, daß auf der einen Seite der Differenzpunkt zwischen Leibnitz und Wolf, auf der andern der Coincidenzpunkt zwischen Leibnitz und Lessing mit gleicher Evidenz zum Vorschein kommt. Leibnitz mußte daher mit der größten Ausführlichkeit, die Andern, weil sie durchgängig von ihm dependiren, durften mit gedrängter Kürze dargestellt werden. Wir haben allein den Fortschritt der Gedanken verfolgt und deßhalb die Träger der Aufklärung

vorzugsweise in den Punkten beleuchtet, wo sie die leibnitzischen Ideen verändern und weiterführen, während mit Absicht im Schatten gelassen wurde, was entweder ohne geschichtliche Bedeutung und Triebkraft war, oder Nichts als eine müßige Wiederholung leibnitzischer Begriffe gewesen wäre. Es gehört aber ohne Zweifel zur Methode der geschichtlichen Darstellung, daß sie die Materien an ihrem richtigen und ursprünglichen Orte zur Anschauung bringt, daß sie namentlich die Ideen, welche geschichtlich wirken, da ergreift, wo sie entspringen, und nicht aus der zweiten oder dritten Hand aufnimmt. Um das unfruchtbare Einerlei der Wiederholung zu vermeiden, durften wir bei Wolf die Segel zusammenziehen, nachdem wir sie bei Leibnitz so weit als möglich entfaltet hatten. Auch haben wir geflissentlich die Linie der Aufklärung in der Richtung beschrieben, welche hart an der Grenze der nationalen Literatur hinführt, deren Gesichtspunkte sich überall der benachbarten Gegend der Literargeschichte zuwenden, denn in keinem Zeitalter ist zwischen Philosophie und Literatur der Wechselverkehr lebhafter und fruchtbarer gewesen, als in diesem. Natürlich mußten wir uns hier mit der Nachbarschaft begnügen, und durften, so lockend die Gelegenheit auch war, in das Gebiet der schönen Literatur nicht weitere Streifzüge unternehmen, die den Leser wie uns selbst von dem eigentlichen Thema entfernt hätten. Der Geschichtsschreiber der Philosophie sollte sich angelegen sein lassen, seine Objecte, indem er sie in Contact mit der Literatur setzt, dem Literarhistoriker nahe zu rücken, damit sie von hier in die weitere Culturgeschichte, und so

als wohlbegriffene Coefficienten der menschlichen Bildung in die Staatengeschichte übergehen können. Wenigstens erfüllt die Geschichte der Philosophie eine streng wissenschaftliche Aufgabe, wenn sie ihre Systeme so darstellt, daß dadurch die gleichzeitige Literatur mit erleuchtet und deren Gehalt und Ordnung mit Hilfe jener Systeme ergründet und aufgeklärt wird. Hier läßt sich die Probe machen, ob die Philosophie wirklich das Geheimniß ihrer Zeit ausspricht; wenn sie es ausspricht, so muß sie zuerst das Geheimniß der Literatur, d. h. des innerlich wirkenden Zeitalters treffen, und ist sie mit dieser in lebendiger Wahlverwandtschaft, so hat sie die Probe ihres geschichtlichen Werthes bestanden.

Diese Probe soll in dem folgenden Werke die leibnitzische Philosophie ablegen. Ich zweifle, ob unter den neuern Systemen eines gefunden wird, dem eine größere Vitalität, eine so lange und nachhaltige Lebensdauer vergönnt war; eines, das bei so viel didaktischer Tiefe zugleich ein so geschicktes und bewegliches Instrument in der Hand seines Urhebers und aller Derer sein konnte, die es zu brauchen wußten. Vielleicht ist unter allen Systemen überhaupt, wenn wir von Aristoteles absehen, das leibnitzische in dem Sinn das prägnanteste gewesen, daß es die größte Tragweite gehabt hat. Aber um diesen prägnanten Sinn zu entdecken, müssen alle Factoren der leibnitzischen Philosophie zusammengefaßt, und das geistige Band, welches sie verknüpft, genau erkannt werden. Was von Leibnitz dunkel bleibt, bleibt von der deutschen Aufklärung dunkel. Nur wenn jener ganz begriffen ist, kann auch diese ganz verstanden werden,

sowohl was die Verschiedenheit ihrer Standpunkte, als die geschichtliche Ordnung derselben betrifft. Und gerade in dieser Rücksicht haben die mir bekannten Darstellungen der leibnitzischen Philosophie ihren Gegenstand, wie mir scheint, zu wenig getroffen. Wenigstens habe ich nie begreifen können, wie dieser Philosoph so weit zu reichen vermochte, der in jenen Darstellungen bald so wenig klar und einleuchtend, bald so wenig zusammenhängend und folgerichtig erschien. So lange ich mit jenen Darstellungen in der leibnitzischen Philosophie das System der vorherbestimmten Harmonie nach dem herkömmlichen, traditionellen Sinn erblickte, konnte ich mir von Leibnitz niemals eine lebhafte Anschauung machen, und dieser Mangel wurde mir am fühlbarsten, als ich zum erstenmal das leibnitzische System auf dem Katheder vortragen sollte. Seitdem hat mich das Studium der leibnitzischen Schriften im Hinblick auf die deutsche Aufklärung unaufhörlich beschäftigt, und ich glaube den Punkt gefunden zu haben, wo man von den bisherigen Darstellungen abweichen muß. Es ist mit einem Worte gesagt, derselbe Punkt, in dem Wolf von Leibnitz abweicht. Was den echten Geist der leibnitzischen Philosophie verdunkelt hat, war Wolf und seine Schule, welche die vorherbestimmte Harmonie so einseitig und äußerlich auffaßten, wie es seitdem in den Darstellungen der leibnitzischen Lehre üblich geblieben. Selbst Feuerbachs eindringliche Darstellung hat in der vorherbestimmten Harmonie nichts Anderes finden können, als „einen undurchdrungenen Rest von Cartesianismus," d. h. ein solches mechanisches Bindemittel verschiedener Substanzen, wie es

Wolf nöthig hatte. Ich sage nicht, daß diese Ansicht falsch ist. Aber sie ist einseitig, denn sie erklärt Leibnitzen in der That nicht, sie erblickt den Philosophen nur von der Seite, von der ihn die Wolfianer gesehen haben. Leibnitz selbst hat sich anders verstanden. Lessing und Herder, die mit Leibnitz übereinstimmen wollen, haben ihn ebenfalls anders verstanden; sie berufen sich auf Leibnitz so gut als Mendelssohn und Wolf; und doch ist zwischen Wolf und Lessing, zwischen Mendelssohn und Herder ein weiter Abstand. Wenn sich Lessing, Herder und, setzen wir hinzu, Schelling in Leibnitz nicht ganz irrten, so muß sich zwischen dem Letztern und Wolf eben derselbe Abstand finden. Wenn man diesen Differenzpunkt nicht trifft, so weiß ich nicht, wie man Leibnitz erklären, wie man aus ihm die deutsche Aufklärung herleiten und den geschichtlichen Fortgang derselben begreifen will.

Spinoza hat lange im Schatten von Leibnitz, Leibnitz noch länger im Schatten von Wolf gestanden, und die fruchtbaren Fingerzeige, womit die Lessing, Herder und Schelling auf den Urheber der Monadenlehre hinwiesen, haben die Wolke nicht zu zerstreuen vermocht, in welche der wolfische Dunstkreis Leibnitzens Philosophie einhüllte. Die prästabilirte Harmonie, so begriffen, wie sie Wolf begriffen hatte, paßt nicht zu dem leibnitzischen System. Dies ist wahr, und es hätte die Darstellenden aufmerksam machen sollen, daß jene Vorstellung anders begriffen werden müsse, damit sie sich mit dem System einige; daß Leibnitz selbst im Geiste seines Systems sie wohl anders werde gedacht haben. Statt dessen hat man Leibnitzen eine handgreifliche

Inconsequenz Schuld gegeben und sein System aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt. Er mußte, so sagen die Einen, zu der vorherbestimmten Harmonie seine Zuflucht nehmen, um sein System, welches sonst eine unmögliche Hypothese gewesen wäre, zu stützen. Nur durch diese Erfindung und die damit verknüpfte theologische Hilfsconstruction konnte Leibnitz seine Seelenlehre beweisen. Nur so konnte er Seele und Körper mit einander verbinden und als vereinigt erscheinen lassen, was die lebendige Natur in der That vereinigt, der mechanische Verstand der Philosophie dagegen auseinander nimmt und in verschiedene Substanzen sondert. Wäre dem wirklich so, dann hätte auch Leibnitz vom Leben nicht mehr begriffen, als den Mechanismus des Lebens, und was er diesem hinzufügt, wäre die wunderbare, in der Natur nicht begründete, Vereinigung von Seele und Körper; dann wüßte ich nicht, wodurch anders als ein Wort sich Leibnitz von Cartesius und den Occasionalisten unterscheidet. Oder, so sagen die Andern, er mußte die vorherbestimmte Harmonie als ein Wort, welches er füglich hätte entbehren können, annehmen, um seinem System einen ausdrücklichen theologischen Charakter zu geben und auf diesem Wege die Vorwürfe des Naturalismus und Pantheismus zu vermeiden. Er wollte seiner Philosophie das Ansehen des Theismus verschaffen und machte deßhalb die Erfindung der vorherbestimmten Harmonie, um hinter dieser theologischen Maske die naturalistischen Gesichtszüge des Systems zu verbergen. Wäre dem wirklich so, dann hätte Leibnitz seine Mittel schlecht genug gewählt und seine Maske zu durchsichtig

sein lassen, da er jene Vorwürfe wirklich nicht vermieden hat, denen er auf solche ausgesuchte Weise entfliehen wollte. Diesen Urtheilen gegenüber werden wir zeigen, daß die vorherbestimmte Harmonie, richtig verstanden, ein nothwendiges Ingredienz der leibnitzischen Theologie, daß diese Theologie im Verstande des Theismus eine nothwendige Folge der leibnitzischen Grundsätze, ein integrirender Theil des Systems, und zwar dessen wohlbegründete Erfüllung ist. Leibnitzens Begriff der Seele, richtig verstanden, und sein Begriff Gottes, richtig verstanden, hängen so genau und naturgemäß zusammen, daß sie einander gegenseitig fordern und ergänzen. Warum soll denn die Geltung und Aufrichtigkeit des Theismus bei Leibnitz bezweifelt werden, da doch in der gesammten deutschen Aufklärung die Geltung und Aufrichtigkeit dieses Begriffs für Jedermann feststeht? Und wenn sich der leibnitzische Gottesbegriff hier dem Pantheismus, hier dem geoffenbarten Christenthum zuwendet, während er selbst nichts Anderes als ein Ausdruck der natürlichen Theologie sein will, so überzeuge man sich, daß in der deutschen Aufklärung jener Theismus eben so mannigfaltige und scheinbar entgegengesetzte Verhältnisse eingeht. In Wolf und Reimarus widersetzt er sich dem Pantheismus und der Offenbarung, in Lessing begegnet er Beiden und sucht sie einzuschließen, in Hamann und Jacobi neigt er sich entschieden zu den Mysterien der christlichen Offenbarung. Will man sagen, daß sich bei Leibnitz alle diese Neigungen zugleich äußern, so wollen wir zusehen, wie dies möglich war; in keinem Fall aber werden wir daraus ein Zeugniß

gegen seinen Charakter, sondern einen Beweis mehr für seine Bedeutung nehmen: daß nämlich Leibnitz den Gesammtgeist der deutschen Aufklärung umfaßte. So werden wir zugleich am besten beweisen, wie wenig wir im Sinn haben, irgend einer Vorstellung zu Liebe die geschichtliche Wahrheit, die uns über Alles geht, zu trüben; wir werden uns hier eben so lebhaft und hingebend in den Standpunkt des leibnitzischen Theismus versetzen, als vorher in den Pantheismus Spinozas, denn wir wollen in diesen Darstellungen so deutlich als möglich vergegenwärtigen, was die Vergangenheit gedacht hat. Von Spinoza haben wir nicht gesagt, daß er ein Frevler war, weil er ein Pantheist, und ein solcher Pantheist gewesen. Von Leibnitz sagen wir eben so wenig, daß er ein Heuchler war, daß er seine Gedanken entweder selbst nicht einsah oder geflissentlich verstellte, weil er das Gegentheil von Spinoza sein wollte. Sondern wir zeigen von Beiden, daß sie consequenter Weise sein mußten, was sie geschichtlich gewesen sind. —

Heidelberg, den 5. Mai 1855.

Kuno Fischer.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Seite

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Seite

Zwanzigstes Capitel.

Einundzwanzigstes Capitel.

Leibnitz und seine Schule.

Erstes Capitel.

Leibnitzens geschichtlicher Charakter. Das Zeitalter der deutschen Aufklärung.

I. Gegensatz zwischen Spinoza und Leibnitz. II. Leibnitzens Universalgeist: 1) Seine universalistischen Vermittlungspläne in Philosophie, Religion und Politik. 2) Sein wissenschaftliches Universalgenie. Polyhistorie und Polypragmosyne. 3) Streben nach Vereinigung der Wissenschaften: Bibliotheken, Akademien (Encyclopädien), Pasigraphie. III. Der Charakter der deutschen Aufklärung. IV. Persönliche Eigenthümlichkeiten. V. Uebereinstimmung zwischen Leibnitz und Lessing.

I.

Leibnitz ist in seinem geschichtlichen und persönlichen Charakter das sprechende Gegentheil von Spinoza. Darum gewährt sein Leben unserer Betrachtung ein eben so hohes Interesse, weil die Charakterzüge, welche mit dem Genius des Systems übereinstimmen, sich in der Person des Philosophen zu einer Meisterschaft und Virtuosität ausgebildet finden, welche den höchsten Grad charaktervoller Eigenthümlichkeit erreichen. Die mikrokosmische Weltanschauung, die Leibnitz begründet und dem Jahrhunderte der Aufklärung mittheilt, erfährt in seiner Individualität eine eben so deutliche, bis in die Details durchgebildete Darstellung, als die entgegengesetzte Betrachtungsweise in Spinoza. Hier fand die rein dogmatische Philosophie in

dem Gedanken der Alleinheit einen Abschluß, der sie beruhigte, aber zugleich von dem Weltleben isolirte und gegen die herkömmliche Religion und Philosophie in einen ausschließenden Gegensatz brachte. Das Leben Spinoza's ertrug diesen Gegensatz in seinem rein contemplativen und bedürfnißlosen Charakter, der auf den Weltgenuß und den Besitz der gewöhnlichen Lebensgüter, auf die öffentliche Wirksamkeit und deren praktischen Einfluß Verzicht leistete. Das war eine einfache und naive Erhabenheit, welche nur einmal die Geschichte der Philosophie in diesem einzigen Beispiele aufweist. Alle menschliche Größe, die durch praktische Thätigkeit auf dem großen Schauplatz der Welt errungen wird, hat Spinoza entbehrt, und ebenso alle menschlichen Schwächen und Kleinheiten, welche dem Eigennutze verwandt sind. Leibnitz dagegen durfte in Uebereinstimmung mit seinem System eine bewegte, allseitige, glänzende Thätigkeit auf der Weltbühne entfalten, er durfte sich eine Bedeutung in seinem Zeitalter erwerben, die ihn zugleich bewunderungswürdig und beneidenswerth macht, während er auf der andern Seite auch jenen Schwächen und Kleinheiten nicht entgangen ist, die das Treiben der Welt wie ein unvermeidliches Schicksal begleiten. Das ist zwischen Spinoza und Leibnitz der Gegensatz ihrer Systeme sowohl als Charaktere, daß bei jenem das Große ohne das Kleine, bei diesem dagegen das Große durch das Kleine besteht und begriffen wird, daß dort das Kleine verschwindet als ein wesentlicher Factor der Welt und des menschlichen Lebens, hier dagegen als ein nothwendiges Element gilt im Einzelnen wie im Ganzen.

II.

Während Spinoza's Lehre abgeschlossen in ihren Principien, ausschließend und starr in ihrer Haltung den reinen Dogmatismus vollendet, so ist die leibnitzische Philosophie in der Unruhe des Fortschreitens, in dem Streben begriffen, den dogmatischen Geist

einem neuen Wendepunkte entgegenzuführen; sie ist, um mit einem Worte ihres Urhebers zu reden, gros de l'avenir, und fortwährend mit Bewußtsein darauf bedacht, die Gegensätze der Ideen auszugleichen und zu versöhnen. Dieses Streben ist die hervorstechende Tendenz, welche das System der Weltharmonie dem Leben seines Philosophen einflößt. Die Wahrheit ist universell, und es giebt in ihrem Angesichte keine letzten, unbeugsamen Gegensätze. Wo solche Gegensätze bestehen, sei es in den Systemen der Philosophie, der Religion oder Politik, da sieht Leibnitz auf beiden Seiten beschränkte Geister, unentwickelte und im Irrthum noch befangene Wahrheiten, die sich vereinigen müssen, sobald man sie entwickelt, von dem Irrthum befreit oder aufklärt. Es ist die Aufgabe der wahren Philosophie und eines ihr gewidmeten Lebens, eben diese Aufklärung überall, wo sie nöthig ist, zu vollziehen, überall mit dem überlegenen Gesichtspunkte die Kunst der Ausgleichung zu verbinden, überall die höhere Wahrheit auf die untergeordneten Gegensätze anzuwenden. Nur durch eine solche Ausgleichung der menschlichen Gegensätze wird übereinstimmende und universelle Bildung möglich. Universelle Bildung ist das Ziel der Aufklärung. Dieses Ziel, die Aufklärung des menschlichen Geistes und die Beförderung der Humanität, verfolgte Leibnitz während seines ganzen Lebens mit rastlosem Eifer und mit einer staatsmännischen Taktik. Es mag sein, daß er statt der Vereinigung oft nur einen Vertrag erreichte, daß seine Verträge bisweilen kaum mehr als eine vorläufige Uebereinkunft waren, so ist doch wenigstens unläugbar, daß Leibnitz mit allem Ernste gestrebt hat, in der Geisterwelt eine Harmonie zu stiften, deren Vorbild er in der Natur selbst zu erkennen glaubte; und in diesem Sinne ist er ohne Zweifel der erste und eminenteste Charakter der modernen Aufklärung gewesen.

1) Der nächste Gegensatz, welchen Leibnitz vorfand, war der, worin Spinoza beharrte, nämlich die Verfassung der neuern

dem Gedanken der Alleinheit einen Abschluß, der sie beruhigte, aber zugleich von dem Weltleben isolirte und gegen die herkömmliche Religion und Philosophie in einen ausschließenden Gegensatz brachte. Das Leben Spinoza's ertrug diesen Gegensatz in seinem rein contemplativen und bedürfnißlosen Charakter, der auf den Weltgenuß und den Besitz der gewöhnlichen Lebensgüter, auf die öffentliche Wirksamkeit und deren praktischen Einfluß Verzicht leistete. Das war eine einfache und naive Erhabenheit, welche nur einmal die Geschichte der Philosophie in diesem einzigen Beispiele aufweist. Alle menschliche Größe, die durch praktische Thätigkeit auf dem großen Schauplatz der Welt errungen wird, hat Spinoza entbehrt, und ebenso alle menschlichen Schwächen und Kleinheiten, welche dem Eigennutze verwandt sind. Leibniz dagegen durfte in Uebereinstimmung mit seinem System eine bewegte, allseitige, glänzende Thätigkeit auf der Weltbühne entfalten, er durfte sich eine Bedeutung in seinem Zeitalter erwerben, die ihn zugleich bewunderungswürdig und beneidenswerth macht, während er auf der andern Seite auch jenen Schwächen und Kleinheiten nicht entgangen ist, die das Treiben der Welt wie ein unvermeidliches Schicksal begleiten. Das ist zwischen Spinoza und Leibniz der Gegensatz ihrer Systeme sowohl als Charaktere, daß bei jenem das Große ohne das Kleine, bei diesem dagegen das Große durch das Kleine besteht und begriffen wird, daß dort das Kleine verschwindet als ein wesentlicher Factor der Welt und des menschlichen Lebens, hier dagegen als ein nothwendiges Element gilt im Einzelnen wie im Ganzen.

II.

Während Spinoza's Lehre abgeschlossen in ihren Principien, ausschließend und starr in ihrer Haltung den reinen Dogmatismus vollendet, so ist die leibnizische Philosophie in der Unruhe des Fortschreitens, in dem Streben begriffen, den dogmatischen Geist

einem neuen Wendepunkte entgegenzuführen; sie ist, um mit einem Worte ihres Urhebers zu reden, gros de l'avenir, und fortwährend mit Bewußtsein darauf bedacht, die Gegensätze der Ideen auszugleichen und zu versöhnen. Dieses Streben ist die hervorstechende Tendenz, welche das System der Weltharmonie dem Leben seines Philosophen einflößt. Die Wahrheit ist universell, und es giebt in ihrem Angesichte keine letzten, unbeugsamen Gegensätze. Wo solche Gegensätze bestehen, sei es in den Systemen der Philosophie, der Religion oder Politik, da sieht Leibnitz auf beiden Seiten beschränkte Geister, unentwickelte und im Irrthum noch befangene Wahrheiten, die sich vereinigen müssen, sobald man sie entwickelt, von dem Irrthum befreit oder aufklärt. Es ist die Aufgabe der wahren Philosophie und eines ihr gewidmeten Lebens, eben diese Aufklärung überall, wo sie nöthig ist, zu vollziehen, überall mit dem überlegenen Gesichtspunkte die Kunst der Ausgleichung zu verbinden, überall die höhere Wahrheit auf die untergeordneten Gegensätze anzuwenden. Nur durch eine solche Ausgleichung der menschlichen Gegensätze wird übereinstimmende und universelle Bildung möglich. Universelle Bildung ist das Ziel der Aufklärung. Dieses Ziel, die Aufklärung des menschlischen Geistes und die Beförderung der Humanität, verfolgte Leibnitz während seines ganzen Lebens mit rastlosem Eifer und mit einer staatsmännischen Taktik. Es mag sein, daß er statt der Vereinigung oft nur einen Vertrag erreichte, daß seine Verträge bisweilen kaum mehr als eine vorläufige Uebereinkunft waren, so ist doch wenigstens unläugbar, daß Leibnitz mit allem Ernste gestrebt hat, in der Geisterwelt eine Harmonie zu stiften, deren Vorbild er in der Natur selbst zu erkennen glaubte; und in diesem Sinne ist er ohne Zweifel der erste und eminenteste Charakter der modernen Aufklärung gewesen.

1) Der nächste Gegensatz, welchen Leibnitz vorfand, war der, worin Spinoza beharrte, nämlich die Verfassung der neuern

Philosophie selbst, die mit ihrer rein mechanischen Welterklärung dem classischen Alterthum und der Scholastik starr gegenüberstand und einen Naturalismus aufstellte, der das Moralische in der Welt nicht zu begreifen vermochte. Von diesem Gegensatze, der ihm frühzeitig auffällt, sucht Leibnitz die neue Philosophie zu erlösen. Es ist der Gegensatz zwischen den alten Systemen und den neuen, zwischen Moral- und Naturbegriffen, oder um die allgemeine Formel zu brauchen, zwischen den Endursachen und den wirkenden Ursachen. Leibnitz setzt sich die Aufgabe, den Cartesius mit Aristoteles und der christlichen Theologie zu versöhnen. Aristoteles und die Scholastiker stimmen in der Anwendung des Zweckbegriffs überein, den Cartesius und Spinoza aus dem Gesichtspunkte der natürlichen oder mechanischen Causalität verneinen. Es handelt sich zunächst um eine Versöhnung dieser beiden Principien, um eine Reform der Philosophie, wodurch das Alterthum und die Scholastik wieder berechtigt, in die modernen Ideen aufgenommen, und die Teleologie mit der Causalität, die Moral mit der Natnr in Uebereinstimmung gesetzt werden. Diese so reformirte Philosophie, welche Leibnitz sucht und findet, will den Gegensatz zwischen Natur und Moral gelöst haben: sie begründet eine natürliche Moral, eine natürliche Religion, eine natürliche Theologie. Hier öffnet sich die Aussicht in einen neuen Gegensatz, den zu lösen oder zu vermitteln der harmonistische Denker die ganze Kunst seiner Philosophie aufbietet, wir meinen den Gegensatz der natürlichen Theologie und der geoffenbarten, der Philosophie und der Religion, der Vernunft und des Glaubens. Er sucht eine der Religion entsprechende oder wenigstens nicht widersprechende Philosophie, einen der Vernunft conformen Glauben: ein vernunftgemäßes Christenthum, welches eben deshalb ein universelles, den Secten und Parteien in Religion und Kirche überlegenes Christenthum ist.

Aber das öffentliche politische Christenthum ist in Kirchen und Confessionen getheilt: der römisch katholischen Kirche steht der Protestantismus feindlich gegenüber, und dieser selbst spaltet sich wieder in die Secten der Lutherischen und Reformirten. Wenn sich die feindlichen Lehrbegriffe und Religionsmeinungen in einem universellen Christenthume vereinigen lassen, so muß diese höhere Wahrheit auch auf die praktischen Gegensätze, auf die Parteien in der öffentlichen Religion einfließen und das universelle Christenthum in einer universellen Kirche praktisch können dargestellt werden. Diese universelle Kirche erscheint dem Philosophen als die wahrhaft katholische, und er bekennt oft, daß er in diesem Sinne, der sich freilich von dem des römischen Katholicismus sehr unterscheidet, ein katholischer Christ sei. Diese Kirche beschäftigt ihn nicht blos als ein theoretisches, sondern als ein praktisches Problem. Es gilt nicht mehr Begriffe und Lehren, sondern Parteien und religiöse Körperschaften zu vereinigen, und die gesammte Christenheit in diesem unitarischen Geiste zu reformiren. Jetzt wird aus dem theoretischen Denker der Praktiker, aus dem Philosophen der Staatsmann, der seine kosmopolitischen Ideen den Umständen anpaßt und die ernstliche Aufgabe unternimmt, die widerstrebenden Weltverhältnisse zu besiegen. Reformator der Philosophie, strebt Leibnitz mit dem größten Eifer darnach, ein Reformator der Religion zu werden. Das Ziel seines reformatorischen Eifers ist in beiden Gebieten die Vereinigung. Dort sucht er die universelle Philosophie, welche den Streit der Systeme schlichtet, hier die universelle Kirche, welche die verschiedenen Bekenntnisse und Glaubenslehren des Christenthums vereinigt. Die Reunion der römischen und evangelischen Kirche, der Katholiken und Protestanten, ist das erste umfassende Ziel, welches er rastlos mit der Hingebung verfolgt, die eine solche Aufgabe einem solchen Geiste einflößen mußte, und als er hier zuletzt an dem Widerstande der Verhältnisse scheitert, so sucht er,

was ihm noch übrig bleibt, in der evangelischen Kirche die Versöhnung der Parteien zu erreichen, nämlich die Union der Lutherischen und Reformirten. Gegen den größten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle, vertheidigt Leibniz die Uebereinstimmung zwischen Glaube und Vernunft, natürlicher und geoffenbarter Theologie, oder die Idee des universellen (vernunftgemäßen) Christenthums. Gegen den größten Katholiken seiner Zeit, Bossuet, den Bischof von Meaux, vertheidigt er die Reunion der Katholiken und Protestanten, wie er sie verstand, nämlich die Idee der universellen christlichen Kirche.

Sein Zeitalter und seine persönliche Stellung begünstigten diese Pläne des Philosophen, wenn auch beide nicht mächtig genug waren, um sie zu verwirklichen. Der geschichtliche Schauplatz, auf dem Leibniz seine eminente Rolle spielt, ist die Zeit unmittelbar nach dem westphälischen Frieden, der so eben den unseligen Religionskrieg in Deutschland beendet hatte. Die Erinnerung dieses Bürgerkrieges, der eine Folge der Kirchentrennung gewesen war, mußte die Reunion der Katholiken und Protestanten als eine patriotische Aufgabe erscheinen lassen und die evangelische Kirche vor Allem zur festesten Eintracht auffordern. Und dieses Ziel zu verfolgen schien Leibniz besonders bestimmt durch seine Ideen wie durch seine Schicksale. Seine Ideen waren in religiöser Hinsicht universell christlich, in bürgerlicher Hinsicht entschieden patriotisch. Dazu kam seine eigenthümliche Stellung, die ihn fortwährend aufforderte, die religiös-kirchlichen Gegensätze zu vermitteln, so daß die Aufgabe, die er sich als Philosoph und Staatsmann vorsetzte, zugleich auf das Engste mit der Politik seines eigenen Lebens verbunden war. Von Geburt der lutherischen Confession angehörig, kam Leibniz früh in das intimste Verhältniß zu einem bedeutenden Staatsmann, dem Minister von Boineburg, der zugleich ein katholischer Convertit und für die Reunionsidee selbst lebhaft interessirt war. In diese

Epoche fällt der erste Plan der zu reformirenden Philosophie, der zu reunirenden Kirche. Seine erste amtliche Stellung empfängt er in Mainz aus den Händen eines katholischen Kirchenfürsten, und nach einem längern Aufenthalte in Paris und London, den Mittelpunkten der europäischen Weltbildung, führt ihn sein Schicksal an den Hof des Herzogs von Hannover, der als ein katholischer Convertit ein lutherisches Land regierte. Hier beginnen und scheitern seine ernstlichen Reunionsversuche, die ihn mit Pelisson und Bossuet zusammenführen. Zuletzt ist seine amtliche Stellung getheilt zwischen dem lutherischen Kurfürsten von Hannover und dem reformirten König von Preußen, und in diese Zeit gehören seine Unionsbestrebungen hinsichtlich der evangelischen Kirche. Leibniz entwarf und förderte, so viel er konnte, das Werk der Union, das ein Jahrhundert später in Preußen durch ein königliches Edict in Kraft treten sollte.

An diesen Plan einer Wiedervereinigung der Christenheit knüpften sich weitblickende politische Aussichten. Leibniz dachte ernstlich an eine Lösung der äußersten geschichtlichen Gegensätze, an den Sieg nämlich der christlichen Welt über die entgegenstehende heidnische. Der Triumph des Christenthums über den Islam erschien seinem weltbürgerlichen Geiste zugleich als der Triumph Europa's über den Orient, der Civilisation über die Barbarei, und deßhalb als das weiteste politische Ziel der Aufklärung. Darum ergriff er mit Begeisterung die Idee, welche zugleich das geheime Motiv seiner ersten Reise nach Paris war, Ludwig XIV. für eine Expedition gegen die Türken zu gewinnen. Er entwarf den Plan einer Eroberung Aegyptens, der Ludwig XIV. mitgetheilt und dringend empfohlen wurde, zugleich in der patriotischen Absicht, diesen ruhm- und kriegslustigen Fürsten, der Deutschlands Frieden fortwährend bedrohte, auf einen andern Schauplatz der Thaten zu lenken, der dem Wohle

Europas und der Menschheit nützlicher wäre. Indessen ein solcher Gedanke lag wenig im Geiste und in der Politik des modernen Königs. Dem Philosophen ward die bezeichnende Antwort, „daß seit dem heiligen Ludwig die heiligen Kriege aufgehört hätten in der Mode zu sein.“ Ein Jahrhundert später führte Napoleon die Expedition aus, die dem allerchristlichsten Könige als eine Schwärmerei erschienen. Und Engländer haben sogar die Behauptung gewagt, daß Napoleon Idee, Plan und Mittel seines ägyptischen Feldzuges aus jener Denkschrift Leibnitzens an Ludwig XIV. geschöpft habe. Allein Napoleon lernte dieses Actenstück erst später kennen, nachdem er bereits gethan, was ein Jahrhundert vor ihm einer der größten deutschen Ideologen geträumt hatte.

Eben so lebhaft, als er die Ausführung des ägyptischen Kriegsplans aus patriotischen und kosmopolitischen Motiven während seines ganzen Lebens wünschte, interessirte sich Leibnitz für die friedliche Ausbreitung des Christenthums und der Bildung. Darum begünstigte und vertheidigte er das Missionswerk der Jesuiten in China. Ein engherziger Sectengeist in seinem Vaterlande hat ihm deßhalb gezürnt und den weltbürgerlich gesinnten Denker für einen Freund der Jesuiten in einem ganz andern Sinne verschrieen, als in welchem er es war. Leibnitz sah in den Jesuiten, die er vertheidigte, nicht die Jünger Loyolas, die diplomatischen Beichtväter, die abgesagten Feinde des Protestantismus, sondern die muthigen Missionaire des Christenthums, die Beförderer der Wissenschaft unter den Barbaren, die kühnen Reisenden, die zugleich vortreffliche Mathematiker, Astronomen, Sprachforscher waren. Den Protestanten empfiehlt er dasselbe humane Missionswerk. Als ihn Herrmann August Francke hinsichtlich der Reform der Volkserziehung um seinen Rath bittet, so empfiehlt ihm Leibnitz unter Anderm die Stiftung evangelischer Missionsschulen, und wie er seine Gesichtspunkte gleich auf die

größten Verhältnisse richtet, so wünscht er solche Pflanzstätten für protestantische Missionen in Rußland gegründet zu sehen, wo sich unter Peter dem Großen eine neue, der europäischen Bildung günstige Aera aufschließt. An diesen Monarchen knüpfen sich seine letzten kosmopolitischen Hoffnungen, die Aussicht in die Civilisation des Ostens, in deren Interesse Leibnitz seine Dienste und Ideen dem großen Reformator Rußlands anbietet.

Seine politischen Ideen und Pläne haben dieselbe harmonistische Richtung, als die philosophischen und religiösen. Er sucht das öffentliche Wohl in einer Uebereinstimmung der Gewalten, die Regierungskunst in einer Ausgleichung der Parteien. Im Interesse Deutschlands begehrt er das harmonische Zusammenwirken der kaiserlichen und fürstlichen Macht; im Interesse Englands, dessen Thronfolge an das Haus Hannover übergegangen war, empfiehlt er dem Könige und dessen Ministern, verfassungsmäßig im Sinne der Nation zu regieren und die entgegengesetzten Parteien der Torys und Whigs staatsklug zu vermitteln. Sein Rath blieb erfolglos. Man schlug ihm die Bitte ab, nach London zu kommen, und während Leibnitz auf die Leitung Englands, das er besser kannte als die neue Regierung, einen praktischen Einfluß hätte ausüben können, mußte er in Hannover die Geschichte vom Hause Braunschweig schreiben. Er fühlte die Nothwendigkeit politischer Reformen so gut wie kirchlicher, und vielleicht ist Leibnitz einer der Ersten gewesen, welche die große Voraussicht hatten, daß Europas Zukunft von einer allgemeinen Revolution bedroht wäre, wenn nicht ein neues Staatsleben die alten Formen verjünge. „Ich finde,“ sagt er in seinen Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „daß Meinungen, die an eine gewisse Zügellosigkeit grenzen, Alles vorbereiten für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht ist, und vollends zerstören, was in der Welt noch übrig ist von jenen großherzigen Gefühlen der alten Griechen und Römer,

welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt dem Vermögen und selbst dem Leben vorzogen. Jene public spirits, wie sie die Engländer nennen, nehmen außerordentlich ab, sie sind nicht mehr Mode und werden immer mehr aufhören, wenn sie nicht länger durch die wahre Moral und Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt werden. Man spottet über die Liebe zum Vaterlande und macht Diejenigen lächerlich, welche für das Allgemeine Sorge tragen. Wenn irgend ein wohlgesinnter Mensch davon spricht, was die Nachwelt sagen werde, so antwortet man: alors comme alors! Wenn man sich noch von dieser epidemischen Geisteskrankheit bessert, so wird man diesen Uebeln vielleicht vorbeugen können; doch wenn sie immer zunimmt, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muß, bessern; denn was auch immer kommen mag, so wird jederzeit Alles im Ganzen sich zum Besten wenden." — Mit Recht bemerkt sein jüngster Biograph: „Vermöge der regen Theilnahme, womit Leibnitz seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts bis an seinen Tod den öffentlichen Interessen Englands sich zuwendete, repräsentirte er schon dieses ganze Jahrhundert mit seinen Bestrebungen und Wünschen einer politischen Wiedergeburt Europas, wobei seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, seit Montesquieu, England als fester Punkt angesehen worden ist, als Muster und Beispiel eines Staates, dessen Verfassung und Wohlfahrt auf der Entwickelung des öffentlichen Lebens und der bürgerlichen Freiheit beruht."

2) So bildet das Streben nach Vermittlung der Gegensätze und nach Universalität im höchsten Sinne den hervorspringenden Zug in dem Charakter unseres Philosophen. Er begreift die größten Verhältnisse, er bewegt sich in den weitesten Gesichtskreisen. Von den Systemen der Philosophie verbreitet sich dieser universelle, stets vermittelnde und aufklärende Geist über die

Verhältnisse der Religionen, Staaten und Welttheile. Der Horizont seiner Ideen umfaßt ein weites Reich der Geschichte und verknüpft die ferne Vergangenheit mit der fernen Zukunft. Dieser Geist versöhnt den Aristoteles mit Cartesius und Spinoza und bildet schon die ersten Vorbegriffe der kritischen Philosophie neben dem Vorgefühle der europäischen Revolution. Er ist in Wahrheit, um mit ihm selbst zu reden, „chargé du passé et gros de l'avenir." Aber am lebendigsten ist seine Thätigkeit und am glücklichsten seine Erfolge in dem ihm vertrauten und einheimischen Elemente der Wissenschaft selbst. Leibnitz ist im vollen Sinne des Wortes ein Universalgenie der Wissenschaft. Eine solche Fülle und Genialität des Wissens war seit Aristoteles nicht mehr in einem einzigen Kopfe vereinigt. Seine Berufswissenschaft ist die Jurisprudenz, die er mit reformatorischen Ideen durchdringt; sein eigentliches Genie ist die Philosophie, deren Geschichte er mit einer gründlichen Gelehrsamkeit umfaßt, und die er zugleich in einem neuen Geiste umbildet. Physik, Mechanik, Mathematik treibt er mit Vorliebe und Originalität; er ist in diesen Wissenschaften, welche die Herrschaft des Zeitalters führen, nicht blos einheimisch, sondern erfinderisch thätig. Die Physik empfängt von ihm neue Impulse und Principien; in der Mechanik entdeckt er neue Gesetze der Bewegung, die mit denen des Cartesius streiten; in der Mathematik kämpft er mit Newton um die Erfindung der Differentialmethode, und selbst wenn in diesem Punkte seine Unabhängigkeit nicht genug gesichert wäre, wie sie es in der That ist, so steht doch so viel bei Allen, auch den Gegnern, fest, daß Leibnitz, der erste Philosoph und Metaphysiker seiner Zeit, zugleich nach Newton deren erster Mathematiker war. Genug, daß er mit einem Newton um die Priorität einer der größten mathematischen Inventionen streiten durfte, daß es überhaupt zweifelhaft sein konnte, wer von diesen Beiden der Ueberlegene war, Newton oder Leibnitz! Der König

von England, der zugleich Kurfürst von Hannover war, soll gesagt haben: „ich preise mich glücklich, zwei Reiche zu besitzen, in deren einem ich einen Leibnitz, in dem andern einen Newton meinen Unterthan nennen kann." Jurist, Philosoph, Physiker, Mathematiker ersten Ranges, ist er zugleich Diplomat, Publicist, Politiker, Geschichtsschreiber und Bibliothekar. In Paris beschäftigen ihn gleichzeitig Kriegspläne für Ludwig XIV., mathematische Studien, mechanische Projekte und diplomatische Friedensunterhandlungen. In Hannover beschäftigen ihn gleichzeitig Bergbau, Geologie, Nationalökonomie, Münzwesen und Staatsschriften im Interesse seines Fürsten. In allen Stücken ist er selbstthätig, durchdringend, erfinderisch. Er ist buchstäblich überall, und was ihn am meisten auszeichnet, er ist überall derselbe philosophische, auch in der Zerstreuung gesammelte und seiner selbst mächtige Kopf. Was er angreift, befruchtet er mit neuen Ideen; selbst das Kleinste weiß er durch die Art seiner Betrachtung bedeutend und interessant zu machen; er behandelt die heterogensten Materien, ohne sich zu verlieren; er zersplittert seine Thätigkeit, aber jeder Splitter trägt die Form seines Geistes.

3) Vergebens suchte Leibnitz, die religiösen Bekenntnisse in einer universellen Kirche zu vereinigen. Die Macht der Verhältnisse und die Unduldsamkeit der Particulargeister machten hier seine fernsichtigen Reformpläne scheitern. Mit besserem Erfolge durfte er die organisirende Idee der Vereinigung auf die Wissenschaften anwenden, denn die Wissenschaften sind von Natur wenigstens verträglicher als die Confessionen. Die Wissenschaften organisiren heißt ihre Schätze sammeln, um die Vergangenheit und deren Resultate zu sichern, und ihre Repräsentanten vereinigen, damit im lebendigen Wechselverkehre die verschiedenen Wissenschaften sich gegenseitig austauschen, ergänzen, befruchten, und eben dadurch ihre Fortschritte und ihre Fortpflanzung beschleunigen. Die Sammlung der werthvollen Bücher und die Gesellschaft der

ersten Gelehrten jedes Fachs, Bibliotheken und Akademien, sind die nothwendigen Mittel, um die Wissenschaften zu vereinigen. Diesen Einrichtungen widmet Leibnitz sein nachhaltigstes Interesse und seine erfolgreichste praktische Thätigkeit. Bibliothekar von Hannover und Wolfenbüttel, ward er der Gründer und Präsident der ersten deutschen Akademie in Berlin. Die letzten Lebensjahre des Philosophen sind mit der Verfassung dieser Akademie und mit Entwürfen für andere beschäftigt. In allen Wissenschaften einheimisch, mit allen bedeutenden Gelehrten in persönlicher Verbindung, ist Leibnitz ganz der Mann, um Akademien zu gründen und zu organisiren. Friedrich der Große sagte von ihm: „er stellte für sich allein eine Akademie vor." Er giebt den Impuls und Plan für die Gründung der Akademien in Dresden, Wien und Petersburg. In Rom faßt er sogar den verwegenen Plan, durch Einführung der naturwissenschaftlichen Studien die italienischen Klöster in akademische Filiale zu verwandeln. Es sind nicht bloße Gelehrtenversammlungen und Conferenzen, sondern in Wahrheit Gelehrtenrepubliken, wissenschaftliche Staaten, die Leibnitz im größten Maßstabe beabsichtigt. Am meisten bedenkt er die historischen und physikalischen Fächer, die den praktischen Nutzen für sich haben. In seinem Entwurfe für Wien verbindet er mit der Akademie Theater der Natur nnd Kunst, alle Anstalten, welche als Mittel oder Gegenstand der wissenschaftlichen Observation dienen: Bibliotheken, welche die neue werthvolle Literatur besonders berücksichtigen, Cabinete für Münzen, Modelle, Antiken, Maschinen, Sternwarte und Laboratorium, mineralogische und botanische Sammlungen, mit einem Worte den gesammten Staatshaushalt der Gelehrtenrepublik. Hier sollen die Resultate aller gegenwärtigen Forschungen geprüft, festgestellt und encyclopädisch mitgetheilt werden. Diese encyclopädische Redaction der Wissenschaften bildet eine Hauptaufgabe der Akademie. Nur auf diese Weise

läßt sich die Wissenschaft aus den zerstreuten Lucubrationen einzelner Gelehrten in den Zustand öffentlicher Bildung, und die Wahrheit in Gemeingut verwandeln.

Vielleicht könnte ein Mittel gefunden werden, wodurch die Communication der wissenschaftlichen Wahrheiten leichter, sicherer, allgemeiner würde, als jetzt, wo diese Mittheilung an das Idiom einer besondern Volks- und Schriftsprache geknüpft ist. Man müßte eine Schrift erfinden, die nicht die Sprache, sondern die Gedanken unmittelbar ausdrückt, nicht die Worte, sondern unmittelbar die Begriffe selbst bezeichnet. Unsere Schriftsprache ist indirect, denn sie setzt Zeichen für Worte, welche selbst Zeichen der Dinge sind. Hier ist der schriftliche Ausdruck des Gedankens vermittelt durch das Wort und wie dieses unsicher und einem besondern Sprachidiom angehörig. Es käme darauf an, ob sich an Stelle dieser indirecten Wortschrift nicht eine directe Gedankenschrift finden ließe, die den Umweg durch die Sprache vermeidet und also eine Mittheilung der Gedanken und Wissenschaften möglich macht, die alle Schwierigkeiten des sprachlichen Verständnisses umgeht und jedem Denkenden ohne Weiteres einleuchtet. Eine solche Gedankenhieroglyphik wäre eine wirkliche Signatura rerum, welche die Alten nach dem Vorgange des Pythagoras in den symbolisch-mystischen Zahlen gesucht, und von der namentlich die Cabbalisten viel geträumt haben. Man fabelt von einer Sprache, die nicht unsere Vorstellungen von den Dingen, sondern unmittelbar die Natur der Dinge selbst ausdrücke. Eine solche signative Sprache, die Jacob Böhme Natursprache nennt, soll, wie Einige sagen, die der ersten Menschen (lingua adamica) gewesen sein, die in directer Ueberlieferung von Gott selbst herrührte. Hier handelt es sich nicht um die Erfindung einer solchen wunderbaren Sprache, sondern um eine Schrift, die statt des Wortes oder des Zeichens der Gedanken die Gedanken selbst bezeichnet: in welche die Gedanken

unmittelbar einmünden. Wenn sie gefunden werden könnte, diese Schrift, so leuchtet ein, daß für den wissenschaftlichen Ideenverkehr die Sprachgrenzen der Völker keine Hindernisse mehr wären, daß der Ausdruck der menschlichen Wissenschaften eben so universell sein würde, als diese selbst, daß sich die Weltweisheit in einer Weltschrift oder Pasigraphie ausmachen und erweitern ließe. Gerade die exactesten Wissenschaften haben solche Begriffscharaktere und sind dadurch in ihrem schriftlichen Ausdruck unabhängig von der besondern Volkssprache. Die Mathematik besitzt dergleichen in ihren arithmetischen und algebraischen Zeichen. Warum sollte nicht die gesammte menschliche Wissenschaft sich ebenso unabhängig von der besondern Volkssprache mittheilen lassen, als die Mathematik zum augenscheinlichsten Vortheile ihrer Präcision und Verbreitung? Das Problem der Weltschrift ist gelöst, sobald die Wissenschaften alle das Beispiel der Mathematik nachahmen, sobald Charaktere gefunden werden können, die alle Begriffe so genau bezeichnen, als die arithmetischen und algebraischen Noten die Zahlen und Größen. Dann würden sich die wissenschaftlichen Wahrheiten insgesammt eben so verständlich ausdrücken, eben so genau controliren und gleichsam nachrechnen lassen, als jetzt diejenigen der Mathematik. Man müßte die einfachsten, elementaren Begriffe, gleichsam „das Gedankenalphabet" auffinden, dafür allgemein giltige Charaktere bestimmen, die dann, wie sie zusammengesetzt werden, unmittelbar zusammengesetzte Begriffe, Sätze, Urtheile, Schlüsse darstellen und auf diese genau bestimmte Weise den Gang der wissenschaftlichen Operation darstellen können. Dieses Problem bewegt Leibnitz durch sein ganzes Leben. Es gehört unter die frühesten Entwürfe und beschäftigt ihn fortwährend als ein beständiger Lieblingsgedanke. Indessen lag es in der Natur der Sache, daß die Aufgabe nicht gelöst werden konnte, denn die Bedingungen fehlen, unter denen allein eine solche allgemeine Charakteristik oder Pasigraphie

möglich wäre. Einmal nämlich müßten alle Wissenschaften die anschauliche Evidenz der Mathematik theilen, was in der That der Fall nicht ist, und dann müßten sie so ausgemacht und auf letzte Begriffe zurückgeführt sein, daß ihre Entdeckungen und Wahrheiten sämmtlich als bloße Begriffscombinationen erscheinen, was eben so wenig mit dem gegebenen Zustande der Wissenschaften übereinstimmt. Die wissenschaftliche Thätigkeit ist nicht, was sie bei der Möglichkeit einer Weltschrift sein müßte, bloße Combination ausgemachter Begriffe, und diese Begriffe, auch wenn sie vollkommen ausgemacht wären, entbehren die mathematische Anschaulichkeit und darum auch die schriftliche Signatur, welche die Mathematik allein der Anschaulichkeit ihrer Abstractionen verdankt. Der Mathematiker Leibniz hat, scheint es, den Philosophen Leibniz zu dem Probleme der Pasigraphie überredet, und der nach Universalität strebende Geist des letztern begünstigte gern ein Projekt, welches der Weltaufklärung so viele Schwierigkeiten ersparen und die Ideen auf dem kürzesten Wege befördern wollte. Eine Weltschrift zu suchen, um die Volkssprachen aus dem Verkehr der Wissenschaften zu verdrängen, diese Bestrebung gehört unter die interessantesten Charakterzüge des Philosophen und ist vielleicht das am meisten charakteristische Zeichen, wie weit der Alles vereinigende Geist seine universellen Entwürfe ausdehnte.

III.

Universalität in dem fruchtbaren Sinn der Vermittlung, die das Entgegengesetzte versöhnt und das Verschiedene vereinigt, bildet überall das Hauptziel seines vielgeschäftigen und rastlosen Eifers. In diesem Geiste sucht er eine neue universelle Philosophie, ein der Vernunft conformes Christenthum, eine diesem Christenthum entsprechende Kirche, befördert die allgemeine Civilisation, verwaltet Bibliotheken, gründet Akademien und ist daneben fortwährend mit der Erfindung der Weltschrift beschäftigt.

Und die Wurzel gleichsam, woraus diese vielverzweigte Geistesrichtung entspringt, der Grundgedanke in allen jenen Bestrebungen ist mit einem Worte die Aufklärung selbst, die Nichts übersieht, die sich für Alles interessirt, Alles zu erklären und deutlich zu machen strebt. Die erste Bedingung der Aufklärung ist, daß sie erklärt. Erst wenn die Philosophie Erklärung der Dinge in wirklich umfassendem, Nichts ausschließendem Geiste wird, darf sie im echten Sinne des Wortes Aufklärung genannt werden. Eben dieser umfassende, universelle Geist fehlt den Welterklärungen der neuern Philosophie vor Leibnitz; die Systeme der Cartesius und Spinoza stehen den geschichtlichen Zeitaltern ausschließend gegenüber, denn sie verneinen die Begriffe des Alterthums und der Scholastik; sie stehen ebenso der moralischen Welt ausschließend gegenüber, denn sie verneinen die Zweckbegriffe, wodurch allein die zweckthätigen und moralischen Kräfte können erklärt werden. Eben deßhalb, weil diese Philosophie so Vieles in der Geschichte und Natur dunkel lassen muß, ist sie in sich selbst noch nicht aufgeklärt und darum unfähig, eine Weltaufklärung zu erzeugen. Diese begründet erst Leibnitz, der die neuere Philosophie universell macht, indem er die früheren Systeme mit den modernen, die Naturbegriffe mit den Moralbegriffen versöhnt und das Licht der Vernunft so geschickt verfeinert und ausbreitet, daß es die natürliche und moralische Welt aufklärend durchdringt und Alles für Alle beleuchtet. Ihm gehorcht das ganze Zeitalter der deutschen Aufklärung, die sich von der gleichzeitigen englisch-französischen (wir meinen sehr zu ihrem Vortheile) gerade darin unterscheidet, daß sie zwar weniger kühn im Verneinen, aber umfassender, weiterblickend, gründlicher im Erklären der Dinge ist, ohne deßhalb weniger vorurtheilsfrei zu sein. Vielmehr ist das Vorurtheil auf Seite Derer, welche nicht müde werden, der deutschen Aufklärung die moralischen Tendenzen vorzuwerfen und den mehr naturalistischen Geist der Engländer und Franzosen für den

aufgeklärtern und freiern halten. Sie haben dabei einige platte Reflexionen im Auge, die sie unkundiger Weise für sehr charakteristische Bekenntnisse unserer Aufklärung nehmen, und wissen wenig, was die natürliche Moral in jenem Zeitalter bedeutet, woher sie stammt und worauf sie gerichtet ist, daß sie begründet wird von einem Leibniz und ausgeht auf einen Kant. Die natürliche Moral bildet den Brennpunkt dieser Aufklärung. Wenn sich Natur- und Moralbegriffe nicht in der deutschen Aufklärung vereinigt hätten, so dürfte man dreist behaupten, daß es niemals die deutsche Aufklärung hätte sein können, woraus der Gründer der kritischen Philosophie hervorging. Denn zwischen dem reinen Naturalismus eines Spinoza und dem reinen Moralismus eines Kant bildet die natürliche Moral den continuirlichen Uebergang: sie ist das fruchtbare Bindeglied, welches den Gegensatz der dogmatischen und kritischen Philosophie vermittelt. Um die Größe und das Genie dieser Uebergangsperiode zu ermessen, muß man nicht immer Wolf, die Wolfianer und Nikolai, sondern einen Leibniz und einen Lessing zum Maßstabe nehmen, denn Leibniz ist der echte Vater der deutschen Aufklärung gewesen, deren größter Nachkomme Lessing war.

In Leibnizens Charakter ist der Genius dieser vermittelnden Aufklärung personificirt. Einen unersättlichen Wissensdurst, der ihn für Alles interessirt, verbindet er mit einem durchdringenden Verstande, der Alles untersucht. Was er von Außen empfängt, wird zugleich von ihm selbst durchdacht und in sein intimes Eigenthum verwandelt. Er lernt von Andern, indem er sich selbst belehrt. Alles Lernen wird in ihm Selbstbelehrung: er ist ein gelehrter Polyhistor und zugleich ein vollkommener Autodidakt. Seine Gelehrsamkeit ist Selbstaufklärung. Die Bildungsstoffe, die er mit Bienenfleiß von überall her einsammelt, werden in seinem Geiste fruchtbare Keime neuer Ideen, die er mit der Genialität des Selbstdenkers entwickelt. Die Untersuchung

ist sein Talent, die Ausübung dieses Talentes ist ihm eben so leicht als nothwendig. Ihm macht die Natur unmöglich, was den Meisten von Natur am bequemsten und leichtesten wird: zu lernen, ohne zu untersuchen. Er bemerkt von sich selbst: „Wenige sind meines Charakters: alles Leichte wird mir schwer, alles Schwere dagegen leicht.“

Auf seine Selbstbildung vor Allem bedacht, versteht er überall zu profitiren, und wie es in seinen Augen nichts absolut Verkehrtes und Falsches giebt, so findet er bei Allen etwas, woraus er Nutzen ziehen kann, und die Fehler der Andern gehen fast unbemerkt an ihm vorüber. Er ist zu genial, zu universell, um kritisch zu sein. Seine Genialität macht ihn gleichgiltig gegen die Fehler Anderer; der eigene Vortheil, den er überall sucht, läßt ihn die fremden Nachtheile übersehen, und wenn er sie bemerkt, so urtheilt er schonend wie der aufgeklärte Geist über den befangenen, wie der Große über das Kleine, das selbst bei seinen Schwächen und Mängeln nicht ganz unfruchtbar und nutzlos sein darf. Diese Milde des Urtheils, die ohne Zweifel einem Mangel an kritischem Scharfblicke gleichkommt, macht einen hervorstechenden Zug in Leibnitzens Charakter, der ihn von Lessing unterscheidet und mit Göthe vergleichen läßt, bei dem eine ähnliche Urtheilsweise aus einer ähnlichen Gemüthsverfassung hervorging. Die großen Genies sind selten strenge Censoren. Sie sind zu viel mit sich selbst beschäftigt, um auf die Werke Anderer nachdrücklich einzugehen und neben dem universellen Geiste, der Nichts ganz ausschließen möchte, ist es zugleich ein großartiger Egoismus, der diese Genies gegen Andere mild macht und ihren Tadel besänftigt. Sie haben es wie die Könige leicht, liebenswürdig zu sein. „Ich verachte fast Nichts,“ bekennt Leibnitz von sich selbst, „und Niemand ist weniger kritisch als ich. Es klingt wunderbar: ich billige fast Alles, was ich lese, denn ich weiß wohl, wie verschieden die Dinge gefaßt werden

können, und so begegnet mir, während ich lese, Vieles, was den Schriftsteller in Schutz nimmt oder vertheidigt. Daher geschieht es selten, daß mir bei der Lectüre etwas mißfällt, obwohl mir das Eine mehr, das Andere weniger zusagt. Meine Gemüthsstimmung ist von Natur so, daß ich in den Schriften Anderer lieber den eigenen Nutzen als die fremden Mängel aufsuche. Es ist meine Sache wenig, Streitschriften zu suchen und zu lesen."

Und dieselbe Gemüthsverfassung malt sich in großen und kleinen Zügen auch in dem moralischen Charakter von Leibniz. Der Geist der Vermittlung macht ihn tolerant gegen die Ansichten Anderer, die mit den seinigen streiten. Mild gegen fremde Fehler, ist er duldsam gegen fremde Meinungen. Diese Toleranz ist bei ihm nicht eine vorgefaßte Pflicht, was sie in der Schule der Aufklärung wurde, auch nicht, was sie bei Vielen war, eine Gleichgiltigkeit, die dem Kampfe der Meinungen gern aus dem Wege geht, sondern ein wirkliches Talent, eine natürliche Eigenschaft, die ihn im Streite mit fremden Ideen niemals verläßt. Nur der verstockte, ausschließende, beschränkte Parteigeist ist ihm zuwider. Es giebt Nichts, was dem Universalgeist, dem vermittelnden Denker, dem toleranten Charakter mehr widerstrebt, als die Secte, die sich gegen jede Entwickelung sträubt, welche über die gemeine Grenze hinausgeht. Secten können sein und geduldet werden, aber sie sollen nicht herrschen. Wo Secten herrschen, da stagnirt das geistige Leben. Darum erscheint die Macht des Sectengeistes dem Philosophen mit Recht als der schlimmste Feind der Humanität und der Bildung, der ihm am widrigsten da auffällt, wo er am wenigsten sein sollte, in der Wissenschaft und in der Religion. In den zünftigen Philosophenschulen seiner Zeit, namentlich in den zur Secte erstarrten Cartesianern, die den Geist der freien Forschung unter die Worte des Meisters gefangen nahmen, trat unserem Leibniz die Hemmung der

Wissenschaft eben so fühlbar entgegen, als in den herrschenden Religionsparteien die Hemmung des wahren und vernunftgemäßen Christenthums. Es ist das Geringste, daß unter dem Sectenzwange die Geister beschränkt werden und die wissenschaftliche Liebe zur Wahrheit einbüßen. Die Erfahrung lehrt, daß auch die moralischen Gesinnungen unter dieser Herrschaft verderben und daß in der Sectenpolitik stets aus der Verläumdung und Unredlichkeit eine Tugend gemacht wird. Dies gilt von der verfolgungssüchtigen Religionspartei so gut als von der letzten literarischen Clique. Die Abneigung gegen diesen stabilen, unfruchtbaren, unsittlichen Geist, welchen der Sectenzwang unvermeidlich mit sich führt, liegt in dem Selbstgefühle echter Aufklärung begründet und äußert sich in Leibnitz eben so lebhaft als in Lessing. Sie bildet gleichsam eine Familienähnlichkeit in diesen beiden größten Charakteren unserer Aufklärung. Und wenn in dem Leben Beider ein tragisches Motiv gesucht werden darf, so ist es eben der Gegensatz ihres Universalgeistes gegen die Herrschaft der Secten, wo sie sich immer geltend macht, so ist es dieser Conflikt, den Leibnitz mit aller Taktik nicht vermeiden konnte, den Lessing muthiger durchgekämpft hat, und den Beide bitter genug empfinden mußten. Am Ende ihres der Menschheit gewidmeten Lebens standen sie einsam und fast verlassen, weil sie dem Sectengeiste verdächtig waren. Bei den Protestanten galt Leibnitz bald für einen Convertiten des Katholicismus, bald für einen Freund der Jesuiten; und die Jesuiten, weil ihnen die oft versuchte Bekehrung nicht gelang, nannten ihn einen Indifferentisten. Zuletzt kamen sie Beide überein, daß Leibnitz ein Ungläubiger sei, und wie man erzählt, so wurde auf einer lutherischen Kanzel der Name Leibnitz in das plattdeutsche Lövenix verwandelt, welches so viel als „Glaubt Nichts" sagen will. Noch im Tode verfolgte ihn der erboste Sectengeist. Er hatte während seines Lebens zu wenig Beweise

kirchlicher Frömmigkeit gegeben, darum versagte man dem Todten die gewöhnlichen Zeichen der Theilnahme und die letzten religiösen Gebräuche. Er wurde ohne Ehrenbezeugungen begraben; kein Geistlicher folgte dem Sarge.

Indessen jenes tragische Moment wiegt in dem Leben von Leibnitz nicht schwer. Es trat zu spät ein, um den durch eine glückliche und reiche Welterfahrung gereiften Charakter zu verstimmen oder gar zu verbittern. Die Harmonie der Weltordnung, dieser innerste Gedanke seines Systems und seines Lebens, war ihm stets gegenwärtig; er wußte, daß die peinlichen Widersprüche, die uns im Augenblicke beunruhigen, Nichts sind als vorübergehende Mißtöne, welche den großen Einklang der Dinge nicht stören. Er liebte überhaupt die tragischen Conflicte nicht. Seine Weltanschauung war dem Geiste des Humors verwandt, denn sie war *glücklich*, und eine glückliche Ruhe bildete den Grundton seiner Gemüthsstimmung. Er begriff in dem Zusammenhange der Dinge eine ewige Nothwendigkeit, und seine Empfindungsweise stimmte mit diesem Begriffe überein. Das ist ein Charakterzug des echten Weisen, den er mit Spinoza gemein hat. Aber das Weltgesetz offenbarte sich seinem Geiste nicht in der ewigen Vernichtung, sondern in der ewigen Erhaltung der Dinge; die Weltordnung bestand nach seinem eigenen schönen Ausdruck in einer *glücklichen, heitern Nothwendigkeit*, weil sie dem einzelnen Leben das freie Spiel seiner Kräfte und das frohe Selbstgefühl seines Daseins gönnt und einräumt. Ihm erschien die Nothwendigkeit „mit Grazie umzogen," sie glich der neidlosen Gottheit, während sie bei Spinoza, um im Bilde zu bleiben, das Ansehen des neidischen Schicksals hatte, welches alle Dinge gleichmäßig vernichtet. Dieser Anblick nun einer glücklichen Weltordnung, welche dem Menschen Genüge leistet, mußte die Seele des Philosophen zugleich erheben und erheitern. Er durfte den Ernst der Weisheit mit einem zufriedenen Selbstgefühle und

einem heitern Weltgenusse vereinigen. Und Leibnitz verstand diese große Kunst des Lebens. Alles menschliche Wissen richtete er vereinigt auf die Erkenntniß des Ewigen. Ohne diese ernste Beziehung galt ihm der Wissensreichthum für ein vergängliches Gut von relativem Werthe. Alle Welterfahrung, Weltkenntniß und Büchergelehrsamkeit, wenn sie nicht durchdrungen ist vom Geiste der Philosophie, verglich Leibnitz vortrefflich mit einer Beschreibung der Stadt London, die nur so lange nützt, als man sich darin aufhält. Das menschliche Leben zu veredeln, galt ihm als der höchste Zweck der Wissenschaft und der Kunst. Er begriff die ernste Bedeutung des Theaters und der Komödie. Als in Paris am Ende des siebenzehnten Jahrhunderts ein heftiger Kampf von Seiten der Theologen gegen die Bühne geführt wurde, weil ein Theatiner die Schauspieler zu den Sacramenten zulassen wollte, so vertheidigte Leibnitz die Künstler in einem beißenden Epigramm, welches den „docteurs anticomédiens" gewidmet war. „Wißt ihr wohl," ruft er den Zeloten zu, „daß in unserm Jahrhundert ein Molière so gut als ihr die Menschen erbauen darf? Das Laster fühlt den scharfen Spott des Dichters und geht in sich. Um Frankreich zu reformiren, braucht man entweder die Komödie oder — die Dragonaden!"

Bei einer so glücklichen Weltanschauung, die den Ernst mit dem Spiele des Lebens zu versöhnen wußte, blieb seine Seele den traurigen Affekten verschlossen, die das harmonische Leben verstimmen. Seine Empfindungsweise war klar und fest, ohne kalt zu sein. Sentimentalität war ihm fremd; Philanthropie bildete den Grundzug seiner Empfindung und zugleich das Gesetz seiner Ethik. In diesem Einfluß auf die Gemüthsstimmung von Leibnitz wurden die Ueberzeugungen seiner Philosophie unterstützt von dem fortwährend beschäftigten, mit Plänen erfüllten Leben, das ihm nicht Zeit ließ für unfruchtbare Empfindungen. Denn in einem weniger thätigen, der Welt

entfremdeten und abgewandten Gemüthe kann die leibnitzische Philosophie mit ihrer Naturanschauung und ihren philanthropischen Grundsätzen die sentimentale Leidenschaft eben so leicht entbinden oder begünstigen, als sie in des Philosophen eigener Seele dieselbe unterdrückt hat. Das Vorbild des Göthe'schen Werther, der junge Jerusalem, war bekanntlich ein eifriger Anhänger der leibnitzischen Philosophie und ihrer Schriften. Also war es nicht die Philosophie, sondern das thatenreiche Leben, welches allein Leibnitzens Charakter zu einer so glücklichen Sicherheit ausbilden und vor den sentimentalen Affekten bewahren konnte? Gewiß! Aber dieses so erfüllte Leben entspricht dem Geiste dieser Philosophie mehr als das Gegentheil und bildet einen nothwendigen Zug in ihrem Charakterbilde, den wir vermissen würden, wenn er fehlte, der, wo er fehlt, einen fühlbaren Mangel zurückläßt. Ohne das arbeitsvolle Leben wird eine solche Weltanschauung, wie die leibnitzische ist, ein gleichgestimmtes Gemüth in Disharmonie mit sich selbst setzen und um so bitterer das Gefühl der Verlassenheit in ihm hervorrufen.

IV.

Aber das Große in der Welt ist nie ohne das Kleine, am wenigsten in der menschlichen Individualität, und gerade in der charaktervollen Eigenthümlichkeit sind die eminenten Tugenden stets von den verwandten Schwächen begleitet. Wir wollen diese Schattenseiten in dem Charakterbilde unseres Philosophen nicht übersehen. Jener großartige Eigennutz, der Leibnitzen in seinem autididaktischen Bildungsgange leitet, der überall auf den eigenen Gewinn bedacht ist und die fremden Mängel darüber fast vergißt, verkleinert sich im praktischen Leben hie und da zu einem persönlichen Interesse, welches bisweilen einem *kleinen Eigennutze* gleichkommt. Er liebt die Gunst der Großen und empfindet es schmerzlich, wenn er sie einbüßt. Dies begreift sich leicht aus

der Gewohnheit seines Lebens, welches frühzeitig diese Gunst gewann und fast immer von den Launen derselben abhängig blieb. Sein Ehrgeiz bewirbt sich um Stellen, die seiner Person mehr äußern Glanz gewähren, als daß sie seinem Geiste angemessen sind. Man sagt ihm nach, daß er den Schmeicheleien zugänglich gewesen sei und den persönlichen Widerspruch schwer vertragen konnte. So unregelmäßig sind die großen Charaktere und doch so folgerichtig! Mit einer Milde und Toleranz in wichtigen Dingen, die an Hoheit gränzt, verbindet sich in Leibnitz ein gewisser reizbarer Eigensinn und eine leicht zu berührende Empfindlichkeit. Es ist dasselbe prägnante Selbstgefühl, das sich dort in seiner Ueberlegenheit und Kraft, hier in seiner natürlichen Schwäche offenbart. Aus derselben Quelle fließt die schonende Nachsicht mit den Fehlern Anderer und das lebhafte, fast cholerische Gefühl für die kleinen Verletzungen. Gewiß, der menschliche Egoismus ist so untheilbar und durchdringend wie die Seele selbst. Wer in der Wissenschaft den eigenen Nutzen mit so viel Genie zu verfolgen weiß, wie Leibnitz, der wird leicht auch in das gewöhnliche Leben eine gewisse eigennützige Disposition mitnehmen, die uns nur darum schlechter erscheint, weil sie sich auf schlechtere und kleinere Objecte wendet. Aber es ist derselbe Charakter, dieselbe forma substantialis der Individualität, die sich hier in dem Stoffe der gemeinen Menschlichkeit ausprägt. Er suchte die materiellen Vortheile, die fürstlichen Pensionen vielleicht mehr, als er nöthig hatte, doch muß man hinzufügen, daß er aus diesen Quellen allein seinen Lebensunterhalt schöpfte. Denn er hatte wenig und gewann mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten Nichts.

Und diese Arbeiten, insbesondere sein philosophisches Lehrgebäude, mußten natürlich unter der Polypragmosyne seines Lebens leiden. Wußte er Alles in rastloser und vielgeschäftiger Thätigkeit mit seinem Universalgenie zu vereinigen, so konnte er

dabei nur wenig vollenden. Das ist die Schattenseite seines philosophischen Werks. Zwei Menschenalter sind nicht im Stande, den umfassenden, gewaltigen Inhalt in die gediegene Form des Systems zu fassen. So bleibt die Form des Systems Fragment, Skizze, Entwurf, und diese Entwürfe zerstreuen sich bald in Aufsätzen, bald in Briefen. Nur wenige Theile sind gründlicher ausgeführt, und auch diese Ausführung dictirt die Gelegenheit mehr, als die Absicht. Jetzt will er eine entgegenstehende Meinung widerlegen, jetzt einen Andern belehren oder eingeworfene Zweifel beseitigen. Oft geben Gespräche den Impuls für eine philosophische Schrift, und die Gesprächsform selbst in der leichtesten, ungezwungensten Form überträgt sich bisweilen auf die schriftliche Verfassung seiner philosophischen Gedanken. Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit, mit welchem geringen Aufwande von Kunst und Mühe Leibnitz seine tiefsinnigsten Ideen entwirft; oft scheint es, als ob er sie erzähle wie ein Erlebniß. Fast alle seine philosophischen Producte sind wie die Göthe'schen Poesien solche Gelegenheitsschriften. Bei Gelegenheit von Locke's Versuch über den menschlichen Verstand macht Leibnitz seine Gegenbemerkungen und daraus entstehen die berühmten Neuen Versuche, das Hauptwerk seiner Philosophie. Die Königin von Preußen unterredet sich mit ihm über Bayle's Zweifel hinsichtlich der Conformität von Glaube und Vernunft; bei dieser Gelegenheit entsteht die Theodicee. Der Prinz Eugen von Savoyen wünscht von Leibnitz die Grundsätze kennen zu lernen, auf denen die Theodicee beruht; bei dieser Gelegenheit entwirft er die Monadologie. Neben diesen Entwürfen, welche bestimmt sind, das philosophische Capital eines Jahrhunderts zu werden, beschäftigen ihn tausend andere Dinge. Er selbst schreibt einem Freunde: „Es geht in's Fabelhafte, wie zerstreut nach allen Seiten meine Arbeiten sind! Ich durchwühle Archive, untersuche alte Handschriften, sammle ungedruckte Manuscripte. Ich möchte

daraus Licht für die Geschichte Braunschweigs schöpfen. Dabei empfange und schreibe ich eine Unzahl von Briefen. Ich habe so viel Neues in der Mathematik, so viele Gedanken in der Philosophie, so viele andere literarische Beobachtungen, die ich nicht gern umkommen ließe, daß ich bei der Masse der Aufgaben oft nicht weiß, wo ich anfangen soll, und mit Ovid ausrufen möchte: „Mich entkräftet die Fülle (inopem me copia facit)! Ich möchte gern eine Beschreibung meiner Rechenmaschine geben, aber die Zeit fehlt mir dazu. Vor Allem möchte ich meine Dynamik vollenden, in welcher ich endlich die wahren Gesetze der materiellen Natur gefunden zu haben glaube, kraft deren ich hinsichtlich der Körper Probleme lösen kann, wofür die bisher bekannten Regeln nicht ausreichen. Meine Freunde treiben mich, meine Wissenschaft des Unendlichen herauszugeben, welche die Fundamente meiner neuen Analysis enthält. Dazu kommt eine neue Charakteristik, an welcher ich arbeite, und noch viele allgemeinere Dinge über die Erfindungskunst. Aber diese Arbeiten alle, die historischen ausgenommen, geschehen wie verstohlen. Denn an den Höfen sucht und erwartet man ganz andere Dinge, daher habe ich auch von Zeit zu Zeit Fragen aus dem Völkerrechte und aus dem Rechte der Reichsfürsten, besonders meines Herrn, zu behandeln. So viel habe ich jedoch erlangt, daß ich mich nach Ermessen der Privatprocesse enthalten kann. Ich werde dafür sorgen, daß Sie meine auf Befehl geschriebenen Versuche über das Reichsbanner erhalten.* Inzwischen habe ich auch oft mit den Bischöfen von Neustadt und Meaux, mit Pelisson und Andern über Religionscontroversen verhandeln müssen." Gleichzeitig beschäftigen ihn noch der Plan der Theodicee und die Reform des römischen Gesetzbuchs.

* Ein Würdezeichen, welches der Herzog von Würtemberg dem Kurfürsten von Hannover streitig machte.

So ist es unmöglich, daß Leibnitz sein System ohne Unterbrechung in einer vollendeten, durchgearbeiteten Form ausführt. Die meisten Schriften sind gleichsam jede wieder ein neuer Versuch des ganzen Systems, dargestellt unter einem besondern Gesichtspunkt. Wie nach dieser Philosophie jedes Ding in der Natur das Weltall repräsentirt, so spiegelt jede Schrift in ihrer Weise das ganze System. Die leibnitzische Philosophie ist nicht wie der Spinozismus ein einziger großer Krystall, sondern sie besteht in vielen, verschieden geschliffenen Spiegeln, deren jeder dasselbe Bild bald in größerem, bald in kleinerem Maße zurückstrahlt.

Aber selbst in dieser fragmentarischen Form hätte Leibnitz unmöglich so Unermeßliches leisten können, wäre nicht sein Genie unterstützt worden von einem unbeugsamen Fleiße und einer Seelenstärke, die dem Heroismus gleichkömmt. Die Bedürfnisse der Natur, Krankheit und die peinlichsten Schmerzen konnten den in angestrengter und rastloser Arbeit begriffenen Geist nicht besiegen. Er vergrößerte geflissentlich das körperliche Leiden, indem er seine Schmerzen durch gewaltsame Mittel unterdrückte, um sie im Augenblicke, wo er arbeitete, erträglicher zu machen. Sein Secretär Eckhart, welcher die ersten Lebensnachrichten von Leibnitz aufgezeichnet hat, erzählt: „er studirte in einem hin und kam oft in einigen Tagen nicht vom Stuhle. Ich glaube, daß sich davon am rechten Beine eine Fluxion oder offener Schaden bildete. Dies machte ihm beim Gehen Beschwerde, er suchte es also zuzuheilen, aber sobald es geschehen, bekam er heftiges Podagra. Dieses suchte er durch stilles Liegen zu besänftigen, und damit er im Bette studiren könnte, zog er die Beine krumm an sich. Die Schmerzen aber zu verhindern und die Nerven unfühlbar zu machen, ließ er hölzerne Schraubstöcke machen und dieselben überall, wo er Schmerzen fühlte, anschrauben. Ich glaube, er habe hierdurch seine Nerven verletzt, so daß er

die Füße zuletzt gar wenig brauchen konnte, da er denn auch fast stets zu Bette lag." Diese dem Schmerz überlegene Gewalt des Geistes, die Leibniz für seine Arbeiten aufbieten konnte, erinnert an Kant, der ähnliche Schmerzen durch die bloße Willensenergie, den moralischen Entschluß, sich nicht stören zu lassen, aufwog. Das ist ein Heroismus im Studirzimmer, der mit den größten Beispielen menschlichen Heldenmuths wetteifern darf. Die Opfer, welche Socrates, Spinoza und Fichte im Angesichte der Welt der Wahrheit gebracht haben, sind imposanter in ihrer tragischen Erhabenheit, aber an Muth und Seelenstärke in Hingebung für die Wissenschaft können sich die Leibniz und Kant damit vergleichen.

V.

Es waren Wenige, die in den fruchtbaren Geist der leibnizischen Philosophie eindrangen und das System so begriffen, daß sie es selbstthätig nachdenken, ergänzen, weiterbilden konnten. Unter diesen Wenigen ist Lessing einer der Ersten. Er war dem Systeme congenial, ohne schülerhaft davon abhängig zu sein, und wenn es ihm gefallen hätte, dasselbe darzustellen, was er wie Keiner bis auf den heutigen Tag vermochte, so würde Lessing der Welt den wahren Leibniz entdeckt haben, und die abentheuerlichen Vorstellungen, die von der Monadenlehre und ihrem Urheber gang und gäbe sind, hätten von diesem Augenblicke an aufgehört. Niemand hat die feinen Begriffe dieses Philosophen schärfer verstanden und Leibnizen kräftiger unterstützt gerade da, wo er den Mißverständnissen der gewöhnlichen Aufklärung am meisten ausgesetzt war. Wo der Philosoph den Andern entweder mit sich selbst uneins zu sein oder Dinge zu vertheidigen schien, an die er selbst nicht glaubte, da entdeckte ihn Lessing in einer ernstlichen Uebereinstimmung mit den obersten Grundsätzen seines Systems. Er fand und zeigte mit überzeugender Evidenz in dem Vertheidiger

der Trinität gegen Wissowatius, in dem Vertheidiger der ewigen Höllenstrafen gegen Soner den mit sich selbst einstimmigen Urheber der Monadologie. Und wie geistesverwandt Lessing selbst der leibnitzischen Philosophie war, beweisen unter den Fragmenten seines theologischen Nachlasses die Thesen über „das Christenthum der Vernunft," die in den kürzesten Grundzügen die Hauptlehren jenes Systems umschreiben. Weniger universell, weniger genial als Leibnitz, ist Lessing dem Letztern an kritischem Verstande und formellem Talente weit überlegen. Jenes „ingenium censorium," welches dem Philosophen fehlte, besaß Lessing in einem Grade, der dem Genie und Universalgeiste nahe kam. Er begriff, daß es Leibnitzens Universalgeist war, der den Meisten in dem zweifelhaften Lichte einer Allerweltsweisheit erschien, den die religiösen Secten für einen Indifferentisten und die philosophischen Schulen für einen Eklektiker erklärten. Aber von beiden ist der wahre Leibnitz das Gegentheil. Der Eklektiker möchte mit allen Meinungen übereinstimmen; der Universalgeist verlangt, daß alle Meinungen mit ihm übereinstimmen, und er klärt sie auf, damit sie es können. Der Eklektiker unterwirft sich, der Universalgeist herrscht. Ueberall, wo Leibnitz eine auswärtige, seinem System scheinbar fremde Idee vertheidigt, ist es allemal die Herrschaft seiner Idee, die er bezweckt. Sein Verfahren ist niemals Unterordnung, sondern meisterhafte Accommodation, wobei Leibnitz er selbst bleibt und die gegenüberstehende Meinung allmälig in den Ausdruck der seinigen verwandelt. „Er schlug," sagt Lessing, „aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel!"

Leibnitz und Lessing bezeichnen die Grenzen, zwischen denen sich das Zeitalter der deutschen Aufklärung entwickelt. Die Gedanken, welche Leibnitz erzeugt hat, sind unter allen Köpfen unserer Aufklärung von Lessing am congenialsten empfangen, am besten begriffen, am fruchtbarsten angewendet worden.

Zweites Capitel.

Leibnitzens Leben und Schriften.*

I. Erste Bildungsperiode. II. Stellung in Mainz. Aufenthalt in Paris und London. III. Stellung in Hannover. Reise durch Deutschland und Italien. IV. Glanzperiode und sinkender Einfluß. V. Philosophische Schriften.

I.

Gottfried Wilhelm Leibnitz wurde am 21. Juni 1646 in Leipzig geboren, wo sein Vater neben andern Aemtern eine Professur der Moral an der Universität bekleidete. Frühzeitig verwaist (er verlor seinen Vater im sechsten Lebensjahre), wurde

* Die Biographie des Philosophen ist erst in unsern Tagen durch den jüngst verstorbenen, um die wissenschaftliche Behandlung der leibnitzischen Literatur höchst verdienten Guhrauer zum Vorwurf einer ernstlichen Quellenforschung gemacht, mit historischer Kritik geprüft und zu sicheren Resultaten geführt worden. Die früheren Darstellungen waren weit entfernt, ein erschöpfendes Charakterbild auszuführen, welches den Geist des Philosophen treffend und die Thatsachen seines Lebens vollständig und genau wiedergegeben hätte. Außer den Selbstbekenntnissen, welche Leibnitz in flüchtigen Skizzen und in brieflich zerstreuten Notizen mitgetheilt hat, bestand die auf sein Leben bezügliche Literatur theils in Collectaneen, worunter das ausführlichste die Lebensbeschreibnng von Ludovici, theils in rhetorischen Lobschriften, worunter die geschmackvollste Fontenelle's Eloge

das Kind gleichsam vom Schicksale angewiesen, den aufkeimenden Geist selbst zu beschäftigen. Der unruhige Wissensdurst, welchen die Natur in seiner Seele entzündete, fand nur wenige Nahrung in dem öffentlichen Unterrichte, welchen der junge Leibniz auf der Nikolaischule, einer angesehenen Anstalt seiner Vaterstadt,

ist, welche dem Andenken des Philosophen in der Akademie von Paris gehalten wurde (1717). Die erste und lange Zeit einzige Quelle waren die biographischen Nachrichten von Eckhart, die zuerst im Jahre 1779 öffentlich erschienen. Auf diesen Manuscripten beruht das elogium Leibnitii in den actis eruditorum (1717), das nach Ludovici's Angabe von dem Philosophen Chr. Wolf herrührte. Es wurde vervollständigt im Otium Hannoveranum (1718) von Feller, der vor Eckhart Leibnitzens Secretär gewesen war (supplementum vitae Leibnitianae). Auf Ludovici's ausführlichen Entwurf zu einer vollständigen Historie der leibnitzischen Philosophie (2 Theile, Leipzig 1737) gründet sich Brucker in seiner kritischen Geschichte der Philosophie (1744). Vom Standpunkte der wolfischen Philosophie schrieb Eberhard im Pantheon der Deutschen einen biographischen Aufsatz über Leibniz (1795), der viel gelesen, gewöhnlich an erster Stelle angeführt wurde, aber nach Guhrauers Zeugniß alle früheren Darstellungen an Oberflächlichkeit übertrifft. Die erste deutsche Originalbiographie von Leibniz, der wir uns anschließen, gab Guhrauer in seinem gehaltvollen und elegant geschriebenen Werke: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz (2 Theile, Breslau 1842), nachdem er die Herausgabe von Leibnitzens deutschen Schriften besorgt hatte (2 Bände, Berlin 1838 und 40). Natürlich konnte hier das eigentliche Lehrgebäude nur in dem kleinen Raum einer biographischen Skizze erscheinen. Und vielleicht, wenn wir so sagen dürfen, hat Guhrauer zu biographisch die Entstehung des Systems selbst aufgefaßt, denn er entlehnt aus den gleichzeitigen Lebensverhältnissen des Philosophen Motive,

empfing. Ohne fremde Leitung, die ihn fesseln konnte, überließ sich der Knabe auf gutes Glück seinem eigenen Stern. Er wurde aus Bedürfniß Autodidakt und machte sich durch Selbstunterricht, während er noch Schüler war, zum Gelehrten. Als achtjähriger Knabe verbarg er sich oft Tage lang in die Bibliothek seines Vaters und verschlang die Bücher ohne Wahl, wie ihn eben die Klarheit des Ausdrucks oder der Inhalt durch Annehmlichkeit fesselte. Es hatte das Ansehen, als ob er Fortuna zur Lehrerin genommen oder von einer höhern Stimme das „Nimm und lies!" (tolle, lege) des heiligen Augustinus zu hören geglaubt hätte. So erzählt Leibnitz von sich selbst. „Der Knabe," fährt er fort, „welcher nach einem höhern Geschicke

welche die wissenschaftlichen Actenstücke von der Hand Leibnitzens selbst wenig oder nicht bewähren. Er will das Naturrecht als den Ausgangspunkt des ganzen Systems, die Idee der Theokratie als das Princip der Weltharmonie, die theologische Lehre von der praesentia realis im Abendmahle als den nächsten Ausgangspunkt der dynamischen Physik oder wenigstens als das Motiv angesehen wissen, welches Leibnitzen von der cartesianischen Corpuskularphysik entfernt und zu seiner neuen Naturanschauung geführt hat. Dabei ist die Copula nur die Gemeinschaft des Zeitpunkts, in welchem diese verschiedenen Materien zugleich den Geist des Philosophen beschäftigten. Weit entfernt, die innere Gemeinschaft seiner juristischen und theologischen Untersuchungen mit den Anfängen des Systems zu leugnen, sind wir auf Grund der philosophischen Schriften von Leibnitz nur überzeugt, daß diese Gemeinschaft eine so directe nicht war, wie Guhrauer mit Nachdruck behauptet. Bei einer solchen fremden und eigentlich zufälligen Grundlage würde das System in Gefahr sein, den exacten Charakter und die Festigkeit einzubüßen, die es im Geiste seines Urhebers ohne Zweifel gehabt hat. Die nähere Rechtfertigung dieser Gegenansicht bleibe der folgenden Darstellung überlassen!

fremden Rathes entbehrte, hatte die seinem Alter eigenthümliche Verwegenheit nöthig, der Gott zu Hilfe zu kommen pflegt. Und der Zufall hat es wenigstens geleitet, daß ihn sein Eifer den Alten zuführte, in welchen er zuerst Nichts, nach und nach Etwas, endlich das Nothwendige verstand, bis er eine gewisse Färbung nicht nur des Ausdrucks, sondern auch der Gedanken von den Alten angenommen hatte, wie Diejenigen, welche in der Sonne wandeln, während sie mit Anderm beschäftigt sind, allmälig gebräunt werden. Als er daher zu den Neuern kam, wie sie damals in den Buchläden Mode waren, ekelten sie ihn an mit ihrem schwülstigen, nichtssagenden Schaum, mit ihren zusammengeflickten Lappen, die nur Fremdes zum Vorschein brachten. Ohne Anmuth, ohne Kraft und Mark, ohne allen Nutzen für das Leben, scheinen sie für eine andere Welt geschrieben, während die Alten mit ihren natürlichen, großen, treffenden, die Dinge gleichsam überragenden Gedanken, mit ihrer natürlichen, klaren, fließenden, den Dingen angemessenen Ausdrucksweise ganz andere Bewegungen in den Gemüthern erzeugen. Dieser so hervortretende Gegensatz bewirkte bei dem Jünglinge, daß er seitdem die beiden Axiome für sich feststellte: immer bei den Worten die Klarheit, bei den Dingen aber den Nutzen zu suchen. Er hat später gelernt, daß jenes die Grundlage des Urtheils, dieses die der Erfindung ist."* „Ich brannte vor Begierde," erzählt Leibnitz von seiner Knabenzeit, „die Alten kennen zu lernen: den Cicero, Quintilian, Seneca, Plinius, Herodot, Xenophon, Plato, die scriptores historiae Augustae, und die vielen lateinischen und griechischen Kirchenväter. Ich las sie, wie mich der Trieb führte, und fand mein Vergnügen an der außerordentlichen

* Diese Selbstschilderung giebt Leibnitz von sich unter dem bezeichnenden Namen Guilelmus Pacidius. Vgl. Guhrauer. I. S. 14, 15.

Mannigfaltigkeit der Dinge. So verstand ich, ehe ich mein zwölftes Jahr zurückgelegt hatte, das Lateinische geläufig und fing an, das Griechische zu stammeln. Verse schrieb ich mit besonderem Erfolge und erlangte darin eine solche Fertigkeit, daß ich an einem Vormittage dreihundert Hexameter ohne Elision niederschrieb." Damit verbindet er das Studium der Logik und Metaphysik, faßt den ersten Plan der allgemeinen Charakteristik, und liest die Scholastiker der alten und mittlern Zeit mit demselben Vergnügen als die Historiker, mit derselben Leichtigkeit, als die milesischen Mährchen oder die sogenannten Romane. Er spottet der Besorgnisse, die solche Studien seinen Vormündern einflößten. „Zuerst fürchteten sie," sagt Leibnitz, „ich würde ein Poet von Profession, dann, ich würde ein spitzfindiger Scholastiker werden, aber sie wußten nicht, daß mein Geist nicht durch eine Gattung der Dinge ausgefüllt werden konnte."

So entwickelt und ausgerüstet mit einer Gelehrsamkeit, die unter seinen Altersgenossen für ein Wunder (pro monstro) galt, bezog der fünfzehnjährige Leibnitz die Universität seiner Vaterstadt, um sich der Rechtswissenschaft berufsmäßig zu widmen. In diese Epoche fällt seine erste Bekanntschaft mit den Schriften des Cartesius und der siegreiche Einfluß, welchen zunächst die Physik des modernen Philosophen auf ihn gewinnt. Er verläßt für den Augenblick die Schulbegriffe der Scholastik, ohne auf die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen der alten und neuen Philosophie Verzicht zu leisten. Im Rückblick auf diesen Bildungsgang seiner philosophischen Lehrjahre schrieb Leibnitz in vorgerücktem Alter an Remond von Montmort: „ich war bestrebt, die Wahrheit aufzugraben, die unter den Meinungen der verschiedenen Philosophen vergraben und zerstreut liegt, und ich glaube von dem Meinigen etwas beigetragen zu haben, um einen Schritt vorwärts zu thun. Dafür haben mir die Studien seit meiner ersten Jugend die nöthigen Vorbereitungen erworben. Ich war noch

Kind, als ich den Aristoteles kennen lernte, selbst die Scholastiker stießen mich nicht zurück, und dies reut mich jetzt keineswegs. Auch Plato und Plotin gaben mir später einige Befriedigung, der übrigen Philosophen des Alterthums zu geschweigen, die ich zu Rathe zog. Aber nachdem ich die niedere Schule verlassen, fiel ich auf die neuen Philosophen, und ich erinnere mich, daß ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, als ein fünfzehnjähriger Knabe einsam spazieren ging, um bei mir zu erwägen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus siegte und führte mich der Mathematik zu."

Unter den Universitätslehrern übte auf Leibnitz den meisten Einfluß Jacob Thomasius, der nach dem Zeugniß seines großen Schülers die Geschichte der Philosophie wissenschaftlich auffaßte und nicht blos, wie es sonst der Fall war, als eine Geschichte der Philosophen behandelte. Thomasius erkannte das Genie des Jünglings, der ihm mit dankbarer Verehrung anhing. Auch theilte ihm Leibnitz zuerst seine Neuerungsideen in der Philosophie mit, die er durch eine Vermittlung zwischen Aristoteles und Cartesius reformiren und mit dem Christenthum versöhnen wollte. Nach einem zweijährigen Studium erwarb er sich das Baccalaureat durch eine Abhandlung über das Princip der Individualität, die er unter dem Vorsitze von Thomasius vertheidigte. Er hatte sich die schwierigste Controverse der Scholastik gewählt, die Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus, und indem er sie im Geiste des letztern löste, so bezeichnete er schon damals unter der scholastischen Verhüllung das originelle Princip seiner künftigen Philosophie.*

Die juristischen Fachstudien trieb er mit großem Eifer, und da seinem philosophisch entwickelten Verstande der theoretische

* Disputatio metaphysica de principio individui. 1663. Mit einer kritischen Einleitung herausgegeben von Guhrauer. 1837.

Theil derselben wenig Mühe kostete, so beschäftigte er sich bald mit der praktischen Rechtskunde und suchte durch Actenlectüre sich besonders mit der richterlichen Rechtspraxis vertraut zu machen. „An dem Berufe des Richters," sagt er in einer autobiographischen Skizze, „fand ich Vergnügen, den Ränken der Advocaten arbeitete ich entgegen, und dies ist der Grund, warum ich niemals habe Processe führen wollen." Er wollte den Streit der Parteien lieber entscheiden als führen, und diese Neigung war so sehr in seinem Gemüthe begründet, daß sie auch sonst überall seine Lebensrichtung bestimmte. Auch in der Philosophie, Religion und Politik, wie in der Rechtspraxis, wollte Leibnitz lieber den Richter als den Advocaten machen.

Ein halbjähriger Aufenthalt auf der Universität Jena (1663) beförderte einigermaßen seine mathematischen Kenntnisse, die sich in Leipzig auf die Elemente des Euclides beschränkt hatten. Von Erhard Weigel wurde Leibnitz in die niedere Analysis eingeführt und empfing von diesem Lehrer noch andere, für sein späteres System nicht unwichtige Anregungen. Weigel war nämlich zugleich Mathematiker und Philosoph, er behauptete einen eigenthümlichen Standpunkt in der Moral, dessen Leibnitz in seinen Schriften bisweilen gedenkt, so oft er von den Quietisten redet. Auch suchte Jener, was unsern Leibnitz besonders anziehen mußte, den Aristoteles mit den neuern Philosophen zu versöhnen. Thomasius und Weigel waren unter den akademischen Lehrern für Leibnitz die einflußreichsten, weil sie dem aufstrebenden Universalgeiste am meisten entgegenkamen. Was aber seine mathematische Bildung insbesondere betrifft, so waren es damals die deutschen Universitäten nicht, die ihn auf die Höhe dieser Wissenschaft führen konnten. Mit der höhern Mathematik wurde Leibnitz erst bei den Franzosen und Engländern vertraut, wo sich unter dem Einfluß der neuern antischolastischen Philosophie die exacten Wissenschaften überhaupt günstiger als in Deutschland

entwickelt hatten. Neben der Philosophie waren Rechtswissenschaft und Mathematik der hauptsächliche Inhalt seiner akademischen Bildung. Daher bezogen sich die nächsten Untersuchungen, die er anstellte, auf solche juristische und mathematische Materien, die dem philosophischen Interesse nahe lagen. In der Jurisprudenz waren es theils die problematischen Fälle, deren Lösung den speculativen Geist herausforderte, theils die sichere und stricte Logik der Rechtsbestimmungen, die ihm als angewandte Philosophie erschien. In der Mathematik interessirte ihn besonders die Combination der Größen, die man füglich die Logik der Mathematik nennen kann, denn was in den Begriffsbestimmungen das logische Urtheil, das ist in den Größenbestimmungen die Combination. Nach Leipzig zurückgekehrt, erwarb sich Leibnitz mit einer rechtsphilosophischen Abhandlung den Magistergrad der Philosophie* und zwei Jahre später durch eine mathematische Abhandlung über die Größenzusammensetzung die Anwartschaft auf eine Stelle in der philosophischen Facultät.** Die letztere Schrift erweiterte er sogleich zu dem Versuche über die Combinationskunst, der in seiner literarischen Entwickelung eine bedeutsame Stelle einnimmt, weil er die ersten Keime der Differentialrechnung und den ersten Entwurf der allgemeinen Charakteristik enthält.***

So stand der zwanzigjährige Leibnitz am Ziel seiner akademischen Laufbahn mit einem Gelehrtenrufe, der bereits die Grenzen seiner Vaterstadt überschritten hatte. Bei der Bewerbung um den höchsten akademischen Grad, der ihm noch übrig blieb,

* Specimen difficultatis in jure. 1664. De conditionibus. Specimen de certitudine in jure 1665.

** Disputatio arithmetica de complexionibus. 1666.

*** De arte combinatoria 1666. Vgl. die spätere, darauf zurückweisende Schrift historia et commendatio linguae charactericae universalis.

wurde er gehemmt durch eine kleine Universitätscabale, und dieses Hinderniß entschied, daß er seine Heimath und seinen bisherigen Lebensplan aufgab. Die Doctorwürde beider Rechte sollte ihm eine frühzeitige Aufnahme unter die Assessoren der juristischen Facultät verschaffen und, wie es Gebrauch war, den Uebergang in die praktische Rechtslaufbahn vermitteln. Allein die Facultät beschloß, diesmal die ältern Bewerber den jüngern, unter denen sich Leibnitz befand, vorzuziehen. Ungeduldig über den Zeitverlust und verstimmt durch die Zurückweisung begab er sich sogleich auf die Nürnbergische Universität Altdorf und erreichte hier mit einer glänzenden Disputation, die alle Welt in Erstaunen setzte, die akademische Würde, welche man ihm in Leipzig vorenthalten hatte. Er vertheidigte eine Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle, die darauf ausging, die positiven Gesetze, wo sie nicht ausreichen, durch das Naturrecht ergänzen und aus dem Standpunkte der natürlichen Vernunft solche Rechtsfragen entscheiden zu lassen, die von der positiven Gesetzgebung entweder nicht oder nur zweifelhaft gelöst werden.*

Seine Gelehrsamkeit und Rednergabe erregten die größte Bewunderung. Man bot ihm auf der Stelle eine Professur in Altdorf an, aber sein Geist war auf einen größern Schauplatz gerichtet. Er fühlte wohl, daß die Einrichtung einer Universität mit seinen wissenschaftlichen Reformationsplänen wenig harmonirte und daß seine Kräfte mehr Spielraum haben mußten, als ein akademisches Katheder einräumt. Spinoza und Leibnitz, diese beiden Gegenfüßler in Charakteren und Ansichten, waren nicht gemacht, Professoren zu sein. Aus entgegengesetzten Meinungen schlugen sie das Katheder aus, welches dem einen kurz vor seinem Tode, dem andern beim Eintritt in das öffentliche Leben angeboten wurde. Jenen fesselte die Liebe zur unabhängigen Theorie in

* De casibus perplexis. 1666.

der Muße des einsamen Privatlebens; den andern zog die Aussicht in das große Weltleben und dessen reizende Mannigfaltigkeit.

II.

Ohne festen Lebensplan und offen für die Eindrücke der Welt überließ sich Leibniß seinem ungewissen Schicksale. Wißbegierde und ein abentheuerlicher Reiz, den das Geheimnißvolle auf seine Einbildungskraft ausübte, führten ihn unter die Nürnberger Rosenkreuzer, die sich mit den Mysterien der Alchymie abgaben. Um schon für einen Eingeweihten zu gelten, setzte Leibnitz aus den dunkelsten Redensarten, die er in chemischen Büchern gefunden, ein Schreiben an den Vorsitzenden des Geheimbundes zusammen und imponirte diesem so sehr, daß er als ein wohlbewanderter Adept sofort zum Secretär der Gesellschaft ernannt wurde.

Seine nächste Lebensrichtung entschied sich durch die Bekanntschaft mit dem frühern churmainzischen Minister von Boineburg, die er noch in Nürnberg im Jahre 1667 machte. An der Hand dieses Staatsmannes, der das außerordentliche Talent des Jünglings schnell erkannte, betrat Leibnitz die Lebensbahn, die er suchte. Boineburg machte ihn zum Vertrauten seiner Pläne und Verhältnisse, und hier in der Geschäftssphäre dieses Privatmannes, dessen Freund, Secretär, Advocat, Bibliothekar Leibnitz wurde, konnte der letztere jene vielseitige Thätigkeit erproben, die er nachher in größeren Kreisen entwickeln sollte. Er folgte dem Minister nach Frankfurt und ließ hier eine anonyme, dem Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, gewidmete Schrift erscheinen über eine neue Methode, die Rechtswissenschaft zu lernen und zu lehren, worin er umfassende Reformvorschläge für die Rechtszustände im deutschen Reich und die Verbesserung des römischen Gesetzbuchs

machte.* Die Schrift erreichte den Zweck des Verfassers. Sie vermittelte seine Uebersiedelung nach Mainz; er durfte sie dem Kurfürsten persönlich überreichen, wurde von diesem zunächst privatim an der Verbesserung des römischen Gesetzbuchs beschäftigt und bald darauf (im Jahre 1670) zum kurfürstlichen Rathe am höchsten Gerichtshofe des Erzbisthums ernannt. Daneben dauerte sein intimes Verhältniß zu Boineburg, der in Mainz zwar keine amtliche, aber eine höchst einflußreiche Stellung einnahm und unter die rathgebenden Stimmen der großen europäischen Politik zählte. Hier gewann Leibnitz die erste Aussicht in die großen Weltverhältnisse und die ersten festen Zielpunkte seiner Thätigkeit. Es wurde ihm leicht, mit Boineburgs Plänen übereinzustimmen, der in politischer und religiöser Hinsicht den Frieden Deutschlands zu sichern wünschte. Die Wiedervereinigung der lutherischen und katholischen Kirche war diesem Staatsmanne zugleich ein tieferes, gemüthliches Bedürfniß, denn er hatte sich seit geraumer Zeit von den Protestanten zu der römischen Kirche zurückgewendet, nicht ohne in einem innern Zwiespalte mit sich selbst zu bleiben. Er interessirte sich lebhaft für die Vertheidigung des Glaubens gegen die heterodoxen Ansichten, die damals in den neuen Systemen einer kirchlich unabhängigen und indifferenten Philosophie, wie in ketzerischen Religionssecten auftraten und verbreitet wurden. Die neuern Philosophen, Gassendi, Hobbes, Cartesius, hatten eine rein mechanische Naturanschauung begründet, welche der religiösen schroff entgegenstand. Spinoza verbreitete eine

* Nova methodus discendae docendaeque juris prudentiae. 1668. Mit einer Vorrede herausgegeben von Chr. Wolf, 1748. Die Schrift vermehrte das Ansehen Leibnitzens. Sie gefiel Conring, einem bedeutenden Rechtsgelehrten seiner Zeit, und ist auch neuerdings von berühmten Juristen mit großer Anerkennung hervorgehoben worden.

völlig naturalistische Weltanschauung, die für Atheismus angesehen wurde. Die Socinianer leugneten das Grunddogma der Trinität und erneuerten gegen das rechtgläubige Christenthum den Arianismus. In der benachbarten Pfalz fanden diese verfolgten Ketzer den Schutz eines freisinnigen Fürsten. Der Kurfürst Karl Ludwig, der den drei christlichen Confessionen einen Tempel der Eintracht in Mannheim errichtete und Spinoza nach Heidelberg rufen wollte, gewährte den aus Polen vertriebenen Socinianern (1663), an deren Spitze Wissowatius stand, eine Freistätte in seinem Lande. Mit Wissowatius selbst kam Boineburg in eine briefliche Fehde über die Trinität, und da er sich dem Gegner nicht gewachsen fühlte, so rief er Leibniz zu Hilfe. Leibniz suchte eine Uebereinstimmung zwischen der Philosophie und dem christlichen Glauben, einen Coincidenzpunkt zwischen Theologie und Physik, der gefunden war, sobald in der Natur Geist entdeckt oder aus Geist die Natur erklärt werden konnte. Es handelte sich zunächst darum, den wissenschaftlichen Naturbegriff mit dem religiösen Gottesbegriff in Conformität zu setzen, ohne die Vernunft zu beeinträchtigen, und auf diesem Wege dem Atheismus und Materialismus des Zeitalters die Spitze zu nehmen. Die Wahrheiten der Religion sollten mit denselben Waffen vertheidigt werden, womit sie von den Gegnern bedroht wurden. Wenn diese aus Gründen der Natur und der natürlichen Vernunft den religiösen Glauben in seinen Grundfesten erschütterten, so wollte ihn Leibniz durch eben dieselben Gründe befestigen und an der Stelle der alten traditionellen Grundlage die Physik selbst zum Fundamente der Theologie machen. So wurde der Gedanke einer natürlichen Theologie das Programm und zugleich die Richtschnur seines künftigen Systems. Sie wurde der rein naturalistischen Philosophie entgegengesetzt und mit der kirchlichen oder geoffenbarten Theologie in ein Verhältniß gebracht, das mehr einem Waffenstillstande, als einem

wirklichen Frieden, oder mehr einem Friedensvertrage als einer wirklichen Einstimmigkeit ähnlich sah. Die natürliche Theologie sollte den Naturalismus bekämpfen und den Kirchenglauben nicht bekämpfen; sie sollte den ersten aus Vernunftgründen widerlegen und den andern zwar nicht aus Vernunftgründen beweisen, wohl aber einräumen und gleichsam gestatten; sie sollte den Glaubensmysterien nur nicht widersprechen und den Grenzstreitigkeiten zwischen ihnen und der natürlichen Vernunft ein friedliches Ziel setzen. Gegen Spinoza und die mechanischen Naturphilosophen war die Politik der leibnitzischen Philosophie der Krieg, gegen die kirchliche Theologie der Vertrag. In dem einen Sinne schrieb er gegen die Naturalisten, in dem andern gegen die Socinianer. Jene sollten kein Recht haben, die Physik der Theologie, diese keines, die natürliche Theologie der geoffenbarten feindlich gegenüberzustellen. Zwischen Physik und Theologie handelte sich die Streitfrage um den Begriff des Geistes, den die Naturalisten aus der Physik vollkommen verdrängten und den die Theologen als Princip der Naturerklärung festhielten; zwischen der natürlichen und geoffenbarten Theologie betraf die Streitfrage das specifisch christliche Dogma der Trinität, das in den kirchlichen Lehrbegriffen als festes Mysterium galt und das die Socinianer als widervernünftig verwarfen.

Der positive Inhalt der natürlichen Theologie im Sinne von Leibnitz und der ganzen folgenden Aufklärung war keineswegs der specifisch christliche. Er bestand in zwei Hauptlehren, welche das Christenthum mit andern Religionen theilt, und die hier nicht als Ueberlieferungen angenommen, sondern aus physikalischen Gründen demonstrirt werden sollten. Diese beiden Hauptlehren, denen sich allein das System der natürlichen Theologie widmet, sind das Dasein eines von der Natur unterschiedenen Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Gott und Unsterblichkeit bilden gleichsam die beiden nothwendigen Attribute

aller menschlichen Religion, welche die christliche einschließt, aber keineswegs mit ihr zusammenfällt. Wenn das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen bewiesen werden, so wird eben dadurch die Religion zur Vernunftreligion gemacht; wenn jene Vernunftgründe, wie es nicht anders sein kann, aus der Natur der Dinge selbst hervorgehen und mit physikalischer Evidenz einleuchten, so wird eben dadurch die Vernunftreligion zur natürlichen Religion, und ihr System zur natürlichen Theologie. In dieser genau bestimmten Weise müssen die mit der deutschen Aufklärung so eng verbundenen Begriffe der natürlichen Religion und natürlichen Theologie verstanden werden. Die Religion aufklären heißt so viel als, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele aus natürlichen Gründen beweisen.

Die erste Beweisführung dieser Art versuchte Leibniz in einem Aufsatze, den er noch in Frankfurt Boineburg mittheilte, der von Hand zu Hand endlich durch Spener an Spizelius gelangte und von dem letztern unter dem Titel: Bekenntniß der Natur gegen die Atheisten (ohne Mitwissen des Verfassers) veröffentlicht wurde.* Interessant ist in diesem Versuche eigentlich nur die Idee der natürlichen Theologie, die ihm vorschwebt und als leitender Grundgedanke schon im Keime des Systems schlummert, während die Beweisform selbst wenig durchgebildet ist und noch mit den Mitteln der cartesianischen Philosophie geführt wird. Indessen rührt sich schon hier der Gedanke einer Harmonie in der Körperwelt. In den Körpern existirt Bewegung, und in diesen Bewegungen existirt Uebereinstimmung. Aber aus den Körpern folgt nicht die wirkliche Bewegung (motus), sondern nur die Bewegbarkeit (mobilitas). Folglich

* Confessio naturae contra Atheistas 1668. Von Spitzelius mitgetheilt in der epistol. ad Reiserum de eradicando atheismo.

muß es ein unkörperliches Wesen (eus incorporale) geben als Ursache der Bewegung, und die Uebereinstimmung oder Ordnung in den Bewegungen der Natur kann nur aus einer verständigen Ursache erklärt werden. Mithin verlangt die Natur ein unkörperliches Wesen, welches mit Verstand handelt, sie setzt einen von ihr unterschiedenen Geist voraus d. h. das Dasein Gottes. Und die menschliche Seele, weil sie denkt, muß immateriell, also untheilbar, unzerstörbar, unsterblich sein. Das ist die kurze Summe dieser ersten Argumente, womit Leibnitz das System der natürlichen Theologie einführt. Die Pointe ist die physikalische Demonstration eines göttlichen Verstandes. In diesem Begriffe eines außernatürlichen Verstandes, welcher die Welt begründet und ordnet, begegnet Leibnitz unwillkürlich der aristotelischen Philosophie und der christlichen Theologie. Hier trifft er die Möglichkeit, die mechanische Weltansicht, von der die seinige ausgeht, mit der antiken und christlichen zu versöhnen, und so schließt sich an den ersten Entwurf einer natürlichen Theologie unmittelbar der auf Vermittlung der geschichtlichen Gegensätze gerichtete Reformationsplan der Philosophie, den Leibnitz faßt und mit jenem Entwurfe zugleich seinem frühern Lehrer, Jacob Thomasius, vorlegt. Die Natur soll eine göttliche Maschine, ein horologium Dei sein, dessen Ordnung und Form von einem weisen Verstande, nicht von blinder Nothwendigkeit abhängt. „Nur durch eine solche Philosophie," heißt es in jenem Briefe an Thomasius, „kann den Atheisten, Socinianern, Skeptikern und Naturalisten auf eine wohlbegründete und treffende Weise begegnet werden, und ich glaube, daß sie als ein göttliches Geschenk dem Weltalter verliehen ist, um die Frommen und Weisen bei dem Schiffbruche des hereinbrechenden Atheismus zu retten." *

Wie verhält sich nun die natürliche Theologie zu der

* Epistola ad Jacobum Thomasium. 1669.

geoffenbarten, zu der positiven Dogmatik des rechtgläubigen Christenthums? Die Differenz beider springt in die Augen, denn die beiden Grundlehren der natürlichen Theologie, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, berühren nur die äußerste Oberfläche des christlichen Glaubens und sind von einem so weiten Umfange, daß sie neben dem Christenthum fast alle positiven Religionen in sich aufnehmen können. Das Charakteristische des christlichen Glaubens kommt in der natürlichen Theologie nicht zu seinem specifischen Rechte; es wird in keinem Falle bewiesen, die Frage ist nur, ob es verneint oder anerkannt wird. Die Gotteslehre der natürlichen Theologie ist der Deismus; die des geoffenbarten Christenthums die Trinität. Der Gott des Deismus offenbart sich in der Natur; der trinitarische Gott der Kirchenlehre in Christus. Die Incarnation oder Menschwerdung Gottes, d. h. die wirkliche Gottheit Christi bildet daher zwischen der natürlichen und geoffenbarten Theologie den augenfälligen Differenzpunkt. Leibnitz ist weit entfernt, diese Differenz zu übersehen oder zu verhüllen, er will nur nicht, daß sie in einen offenen Gegensatz übergeht; er will nur den Streit zwischen dem rationellen und positiven Christenthum verhindern, den in diesem Punkte die Arianer, Unitarier, Socinianer entzündet haben. Die natürliche Theologie kann nicht verpflichtet sein, das Mysterium der Trinität zu beweisen, aber sie soll auch nicht das Recht haben, es zu verwerfen. Sie soll mit der geoffenbarten Theologie nicht congruiren, aber dieselbe auch nicht ausschließen: beide sollen nur so übereinstimmen, daß sie einander nicht widersprechen. Unter diesem Gesichtspunkte übernimmt Leibnitz von Boineburg die Vertheidigung der Trinität gegen Wissowatius. Er selbst will nicht aus natürlichen Vernunftgründen die Trinität beweisen, sondern dem Gegner nur zeigen, daß sie dieser aus natürlichen Vernunftgründen nicht widerlegen könne, daß dessen Einwürfe vielmehr logische Irrthümer enthalten, welche

der Vernunft mehr Schaden zufügen, als dem Dogma der Trinität. Der Socinianer nämlich geräth in folgendes Dilemma. Mit der Trinität leugnet er die Menschwerdung Gottes oder die Gottheit Christi. War nun Christus nicht wirklich Gott, so war er ein unvollkommener Mensch, den man unmöglich, wie Wissowatius und die weniger consequenten Socinianer thun, zu einem gottähnlichen und anbetungswürdigen Wesen erheben kann. Ist Christus einmal auf das Niveau der unvollkommenen Menschlichkeit herabgesetzt, so ist zwischen ihm und Gott selbst eine unendlich große Differenz, und jede religiöse Auszeichnung Christi erscheint jetzt zugleich als Vernunftwidrigkeit und Abgötterei.*

Bei diesen Bemühungen um einen neuen, universellen Inhalt der Philosophie richtet Leibniz seine Aufmerksamkeit vorübergehend auf deren Darstellungsform, auf den philosophischen Stil, den er im Geiste der Neuern und des wiederbelebten Alterthums aufzuklären, zu vereinfachen und von den Barbareien der scholastischen Schulsprache zu reinigen wünscht. Die Gelegenheit, über dieses Thema zu handeln, bietet ihm eine Schrift des Italieners Marius Nizolius, die gegen die Scholastik, namentlich gegen deren formalen Charakter gerichtet war und der barbarischen Ausdrucksweise des Mittelalters die classischen Formen der ciceronianischen Sprache vorhielt. Auf Boineburgs Wunsch veranstaltete Leibniz eine neue Ausgabe jener Schrift und führte dieselbe ein mit einer Abhandlung über die philosophische Schreibart des Nizolius.**

* Defensio Trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani. Responsio ad objectiones Wissowatii contra Trinitatem et Incarnationem Dei altissimi. Vgl. Lessing's sämmtl. Schriften IX. des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit. S. 7—11.

** Des Marius Nizolius Schrift hieß Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra

Indessen waren seine Pläne seinen Begriffen vorausgeeilt. Denn in der That fehlte ihm noch der wahrhaft neue Naturbegriff, worauf mit Sicherheit ein neues System der Philosophie und Theologie gegründet werden konnte. Um in der Welt eine zweckmäßige Ordnung zu entdecken, mußte er zuvor in der Natur selbst zweckthätige Kräfte und in dem Wesen des Körpers ein höheres Princip erkannt haben als die bloße Ausdehnung. Die physikalischen Versuche dieser Mainzer Periode bleiben im Grunde innerhalb der mechanischen Naturansicht stehen, so sehr sie bemüht sind, einfachere Erklärungsgründe der Bewegungen zu finden, und bereits über den starren Gegensatz der beiden Substanzen hinausstreben. Das System der Natur erscheint in diesen ersten Hypothesen immer noch als die todte Maschine, die von einer fremden Kraft nach einem auswärtigen Plane regiert wird.*

Daneben war es die politische, kriegerisch gespannte Lage Europas, die nach einer ganz andern Richtung hin Leibnitzens Interesse und Thätigkeit in Bewegung setzte. Kaum waren die ersten Decennien seit dem Schlusse des dreißigjährigen Krieges verflossen, als schon neue gewaltige Kriege die deutsche Friedenspolitik bedrohten. Leibnitz sollte in der zweiten Hälfte seines Lebens der Zeuge dreier Weltkriege werden, der Kriege Ludwigs XIV. gegen Holland und Deutschland, des sogenannten spanischen Erbfolgekrieges und zuletzt des nordischen Krieges. In allen dreien zeigt er sich thätig bald als Rathgeber, bald als Gesandter, in Denkschriften und in Unterhandlungen, bald in friedlichem,

Pseudophilosophos. Parma 1553. Disputatio de stilo philosophico Nizolii. 1670. Damit zugleich erschien sein Brief an den Thomasius.

* Hypothesis nova Physica. I. Theoria motus abstracti. II. Theoria motus concreti. 1671. Der erste Theil war der Akademie von London, der zweite der Akademie von Paris gewidmet.

bald in kriegerischem Sinne, wie es eben seiner Ansicht nach das Interesse Deutschlands mit sich führte. Um zunächst die deutschen Verhältnisse nach Osten zu sichern, gegen Rußland und die Türkei, unterstützte Leibniz durch eine pseudonyme Denkschrift die Kronbewerbung eines deutschen Fürsten in Polen und begleitete mit diesem Memorandum Boineburgs darauf bezügliche Gesandtschaft. Die Wahl des polnischen Reichstages sollte auf den Pfalzgrafen Philipp von Neuburg gelenkt werden. Leibniz faßte die Angelegenheit nicht in einem kleinen dynastischen Interesse, sondern unter einem deutsch-europäischen Gesichtspunkte. Er sah in jener Wahl eine Garantie der europäischen Civilisation und warnte die Polen deßhalb vor einem russischen Prinzen, damit nicht das europäische Gleichgewicht gefährdet und ein Weltkrieg entzündet werde, dessen unvermeidlicher Schauplatz Deutschland sein müßte. „Denn die andern Nationen," sagte er in jener Denkschrift, „werden wohl sehen, daß Deutschland von der polnischen Seite offen genug, und den Barbaren der Weg in die Eingeweide Europas geöffnet wird. Darum werden zum Löschen des Feuers Alle zusammenströmen, die benachbarten Völker werden wie mit losgelassenen Zügeln sich über uns ergießen, in unsern Ebenen wird zwischen Russen, Türken und Deutschen über die Herrschaft, ja über die Wohlfahrt gestritten werden, wir werden den Streitenden ein Hinderniß, die Beute der Sieger, das Grab aller Nachbarn sein: den Barbaren zur Verachtung, wenn wir uns ihnen freiwillig unterwerfen; verabscheuungswürdig den Christen, welche wir durch unsere Thorheit in die äußerste Gefahr gestürzt haben werden; und Freiheit, Wohlfahrt und Zufluß von Menschen, zeitliches und ewiges Wohl wird so zu Grunde gehen." *

* Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum novo scribendi genere ad claram certitudinem

Vor allem aber galt es damals die Sicherung Deutschlands gegen die von Westen drohende Kriegspolitik Ludwigs XIV. Diese Frage berührte am nächsten das churmainzische Kabinet, welches sich die Aufgabe gesetzt hatte, die von ihm mitbegründete Politik des westphälischen Friedens in Deutschland aufrecht zu erhalten. Jetzt war die Frage, ob man besser eine kriegerische Stellung gegen Frankreich einnehmen oder eine friedliche Vermittlung suchen solle, ob der Krieg oder der Friede mit Ludwig XIV. die Sicherheit Deutschlands fester verbürge. Der Kurfürst war der ersten, Boineburg mit Leibnitz der andern Meinung. Jener wollte einen Anschluß an die gegen Frankreich geschlossene Tripelallianz von Holland, England und Schweden; Boineburg dagegen wünschte ein selbständiges Defensivbündniß innerhalb Deutschlands, welches nach außen eine unabhängige und so lange als möglich friedliche Haltung einnehme. In diesem Sinne schrieb Leibnitz eine Denkschrift über die deutsche Sicherheit nach Innen und Außen, wobei ihm die Bedeutung eines vereinigten Deutschlands und dessen große politische Aufgabe klar vor der Seele stand. „Das Reich," heißt es am Schlusse jener Schrift, „ist das Hauptglied, Deutschland das Mittel von Europa. Deutschland ist vor diesem allen seinen Nachbarn ein Schrecken gewesen; jetzt sind durch seine Uneinigkeit Frankreich und Spanien formidabel geworden, Holland und Schweden gewachsen. Deutschland ist der Erisapfel, wie anfangs Griechenland, hernach Italien. Es ist der Ball, den einander zugeworfen, die um die Universalmonarchie gespielt, der Kampfplatz, darauf man um die Meisterschaft Europas gefochten.

exactum auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae 1669. Boineburg nahm nach Polen auch die Streitschrift gegen Wissowatius mit, die also neben dem theologischen zugleich ein politisches, polenfreundliches Interesse hatte.

kürzlich, Deutschland wird nicht aufhören, seines und fremden Blutvergießens Materie zu sein, bis es aufgewacht, sich gesammelt, sich vereinigt — und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeschnitten.“ *

Bei der bedenklichen Lage der Dinge faßte Leibnitz jenen kühnen Plan, der mit einem Schlage Deutschland von den östlichen und westlichen Gefahren schützen und zugleich der europäischen Civilisation einen großen Dienst leisten sollte. Er beabsichtigte einen Türkenkrieg durch Ludwig XIV., und nachdem er Boineburg für seine Idee gewonnen und dieser das Pariser Kabinet darauf vorbereitet hatte, reiste Leibnitz am 19. März 1672 nach Paris, um den von ihm entworfenen Plan einer Eroberung Aegyptens persönlich am Hofe Ludwigs XIV. zu unterstützen. Der Plan schlug fehl. Ebenso die diplomatischen Friedensunterhandlungen, welche eine churmainzische Gesandtschaft, der Leibnitz mit angehörte, in Paris und London versuchte. Leibnitz kehrte im März 1673 von London nach Paris zurück. Unterdessen war Boineburg und bald darauf der Kurfürst Philipp von Schönborn gestorben. Damit waren Leibnitzens amtliche und persönliche Verpflichtungen gelockert; die erstern hörten unter dem folgenden Kurfürsten ganz auf, und die letztern beschränkten sich auf die Leitung des jungen Boineburg, der zugleich mit jener churmainzischen Gesandtschaft (also später als Leibnitz) nach Paris gekommen war.** Er durfte sich jetzt seinen

* Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen. Diese Schrift schrieb Leibnitz in Schwalbach bei einer Zusammenkunft der Kurfürsten von Mainz und Trier vom 6. bis 8. August 1670. Vgl. Leibnitz's deutsche Schriften, herausg. von Guhrauer. Band II. S. 198. Nr. 87

** Es ist daher eine irrthümliche Annahme, daß Leibnitz den jungen

wissenschaftlichen Studien ungehindert überlassen und die großen Vortheile genießen, welche in dieser Rücksicht die Weltstadt ihm darbot. Die französische Literatur feierte eben ihr goldenes Zeitalter und behauptete das erste Ansehen unter den gebildeten Völkern. Molière beschloß damals seine Laufbahn (Leibnitz hat den großen Lustspieldichter noch gesehen), und Racine stand auf der Höhe seines Ruhmes. Daneben blühten Industrie und Wissenschaft. Hier kam Leibnitz in persönliche Berührung mit den ersten Philosophen und Mathematikern der Zeit. Er machte die Bekanntschaft von Anton Arnaud, dem berühmtesten Cartesianer des damaligen Frankreichs, der unter die Mitglieder von Port Royal gehörte und mit den Jansenisten zugleich eine oppositionelle Stellung gegen die Jesuiten einnahm (ihm theilte Leibnitz später den ersten Entwurf seines neuen Systems mit); eben so lernte er Huygens, den Erfinder des Pendels, kennen, und unter dem Einflusse dieser persönlichen Verbindung, durch das Studium von Huygens und Pascals Schriften erweiterte und vollendete Leibnitz seine mathematische Bildung. Dies ist das größte positive Resultat seines Aufenthaltes in Paris. Gleich im ersten Jahre erfand hier Leibnitz seine Rechenmaschine, die eine frühere ähnliche Erfindung von Pascal an Vollkommenheit weit übertraf und die ihm wahrscheinlich im folgenden Jahre (1673) die Mitgliedschaft der Societät zu London erwarb. Bald darauf machte er die große Entdeckung der Differentialrechnung, um deren Priorität er einen so langen, weit ausgedehnten und ungünstigen Streit mit Newton führen mußte. Es würde zu weitläufig und von der Richtung unserer Aufgabe zu abweichend sein, hier ausführlicher die Geschichte dieses Streites zu erzählen, der länger als ein

Boineburg als dessen Erzieher nach Paris begleitet habe. Vgl. Guhrauers Biogr. Bd. I. S. 110 u. 11.

Menschenalter dauerte, an dem sich eine Menge unberufener Personen betheiligte, und der zuletzt weniger der wissenschaftlichen Angelegenheit selbst, als einer persönlichen Ehrensache galt. Denn es handelte sich nicht um den Werth der beiderseitigen Erfindung, sondern um deren Autorschaft, die jeder von beiden ohne Zweifel mit gleichem Rechte für sich in Anspruch nahm. Leider wurde dieses gleiche Recht von den Gegnern nicht anerkannt, und der Streit endete damit, daß der eine den andern öffentlich für einen Plagiarius erklärte oder erklären ließ. So kam die Sache endlich vor das Tribunal der Akademie zu London. Diese beauftragte eine Commission mit der Prüfung der auf die Streitsache bezüglichen Acten, und die letztere erklärte Newton für den wahren Erfinder der Differentialrechnung (1712). So heftig Leibniz dagegen protestirte, das parteiisch gefällte Urtheil galt eine Zeitlang, als ob es sich dabei um eine Nationalsache handelte, für die öffentliche Meinung unter den Parteiführern der englisch-französischen Aufklärung, Locke, Voltaire, Buffon pflichteten ihm bei, bis später durch die sachkundigsten und völlig unparteiischen Richter, durch die Euler, Lagrange, Laplace Poisson, Biot die Ehre und wissenschaftliche Integrität von Leibniz in den Augen der Welt wiederhergestellt wurde. Newton und Leibniz haben die Differentialrechnung unabhängig von einander und unter verschiedenen Gesichtspunkten entdeckt: jener kam darauf durch die Fluxionen der Linien, dieser durch die Differenzen der Zahlen.*

* Vgl. über den Gang und die Literatur dieses Streites Guhrauer I. S. 170 — 182 und 300 — 320. Newton begleitete seine Optik (1704) mit einer Abhandlung über die Fluxionsrechnung und erklärte sich hier für deren ersten Erfinder. Dagegen gab Leibniz in dem folgenden Jahre eine anonyme Erklärung in den Actis eruditorum (einem in Leipzig 1682

III.

Bei der ökonomischen Unsicherheit seiner Lage und ohne die erbetene Unterstützung von Seite seiner Verwandten, mit deren Hilfe er sich in Paris eine Stelle hätte kaufen können, sah sich Leibniz genöthigt, endlich dem wiederholten Rufe des Herzogs von Hannover zu folgen. Johann Friedrich ernannte ihn zu seinem Bibliothekar und Rath. Im October 1676 verließ Leibniz für immer Paris und traf am Ende dieses Jahres in Hannover ein, nachdem er auf seiner Reise noch einmal London berührt und im Haag die persönliche Bekanntschaft Spinozas gemacht hatte. An diesem von Kabalen und Abentheuern aller Art vielfach bewegten Hofe von Hannover erlebte Leibniz einen dreimaligen Thronwechsel, mit dem sich stets die politische Stellung des Landes und zugleich die persönliche unseres Philosophen veränderte. Die Politik des Hauses Hannover war dynastisch, aufstrebend, eifersüchtig auf die größern benachbarten Mächte, namentlich auf die brandenburgische, gerichtet auf die Erhebung zur Churwürde in Deutschland und später auf die Thronfolge in England. Der Herzog Johann Friedrich war ein eifriger Verehrer, Anhänger, Nachahmer von Ludwig XIV. und blieb selbst

von Otto Mencken gegründeten Journale), worin er sich als den Autor jener Erfindung und Newton als den zweiten dargestellte, der sie von ihm entlehnt habe. Diese übereilte Wendung erhitzte die persönliche Stimmung des Streites und wurde von Seiten der Newtonianer (Newton selbst beobachtete ein vornehmes Schweigen) auf Leibniz zurückgeworfen. So verwandelte sich der Prioritätsstreit zwischen Newton und Leibniz nicht ohne die Schuld des letztern in einen Plagiatsstreit, bei dem außer der wissenschaftlichen Unabhängigkeit zugleich die persönliche Ehre des einen von beiden in Frage gestellt wurde.

während des Reichskrieges mit ihm verbündet; daneben war er ein eben so eifriger katholischer Convertit und im Interesse seines Hofes und seiner Politik für die Idee der Kirchenreunion eingenommen. Unter dem folgenden Herzoge Ernst August (1679—1698) erreichte das Haus Hannover die längst begehrte Churwürde (1692), nachdem es sich politisch und verwandtschaftlich mit dem Hause Brandenburg vereinigt hatte (1684). Das befreundete Verhältniß beider Höfe vermehrte Leibnitzens persönliches Ansehen und verschaffte ihm jene einflußreiche Doppelstellung, welche die Glanzperiode seines Lebens begleitet. Er war der vertrauteste Freund der Kurfürstin Sophie von Hannover und ihrer Tochter Sophie Charlotte, der nachmaligen Königin von Preußen. Unter dem folgenden Kurfürsten Georg bestieg das Haus Hannover den Königsthron von England (1714). Leibnitz hatte die Geschicklichkeit, mit seinen großen politischen Ideen die dynastischen Absichten der hannöverschen Politik zu vereinigen. Er wußte die particularistischen Pläne des Herzogs so darzustellen und zu vertheidigen, daß sein eigenes kosmopolitisches System damit übereinstimmte und sich zugleich geltend machte. Eine in diesem Geiste verfaßte Staatsschrift bezeichnet gleich das erste Jahr seines Aufenthaltes in Hannover. Es sollten nämlich auf dem Friedenscongresse zu Nimwegen, der eben stattfand, die Gesandten der welfischen Fürsten (Hannover und Braunschweig) als hohe Gesandte empfangen werden und mit den kurfürstlichen gleichen Rang einnehmen. Dieser Gesandtschaftsstreit betraf eine Frage der innern Politik Deutschlands, nämlich das Recht der Reichsfürsten und deren Verhältniß zur kaiserlichen Macht. Leibnitz suchte für dieses Verhältniß die harmonische Form, und weil seine darauf bezügliche Staatsschrift über das Hoheits- und Gesandtschaftsrecht der deutschen Fürsten das kaiserliche Interesse eben so sehr als das fürstliche wahren sollte, so gab er sich auf dem Titel der

Schrift den Doppelnamen Caesarinus Furstenerius.* Das Gleichgewicht zwischen der kaiserlichen und fürstlichen Macht meinte Leibnitz dadurch aufrechtzuhalten oder vielmehr wiederherzustellen, daß beide zugleich erhöht, der Kaiser wieder als der weltliche Beherrscher der gesammten Christenheit angesehen und die letztere in einer allgemeinen christlichen Kirche vereinigt werden sollte. Dabei schwebte ihm die Idee eines christlichen Völkerbundes vor, wodurch dem Christenthum die religiöse Weltherrschaft und der Menschheit, zunächst den christlichen Nationen, der ewige Weltfriede gesichert werden könne. In der Idee des ewigen Friedens traf der Philosoph später mit dem Entwurfe des Abbé St. Pierre zusammen.** Unter eben diesem Gesichtspunkte suchte Leibnitz die Wiedervereinigung der römisch-katholischen und evangelischen Kirche, er wollte die allgemeine Christenheit verwirklichen, und die Reunion, welche in ihm einen so eifrigen und unermüdlichen Wortführer fand, erschien in seinen Augen mehr als eine Reform der Verfassung als des Glaubens. Die Glaubensfreiheit, die mit der Religion zugleich Philosophie und Wissenschaft emancipirt, hat Leibnitz niemals der katholischen Kirche opfern wollen; darum sind an ihm alle Bekehrungsversuche der Katholiken, und auf der andern Seite von ihm selbst alle Reunionsversuche gescheitert. Was galt zuletzt im Geiste von Leibnitz die allgemeine christliche Kirche, welche das Ziel seiner Reunionspläne war? Sollte das heilige römische Reich, das Pabstthum und die Hierarchie wiederhergestellt oder sollte vielmehr, wie es Leibnitzens Philosophie mit sich brachte, das „Reich der Geister, die Stadt Gottes, die theokratische Republik" eingeführt werden? War die Idee des Philosophen,

* Caesarini Furstenerii de jure Suprematus ac legationis principum Germaniae. Amsterdam 1677.

** Observations sur le projet d'une paix perpetuelle.

wie es in seinen Vermittlungsversuchen bisweilen den Anschein hatte, ernstlich der Vergangenheit zugewendet? Oder war sie vielmehr ein Ideal der fernsten Zukunft? Sie ist das letztere, wenn wir allein den Philosophen beurtheilen, dem es mit der natürlichen Religion und mit dem harmonischen Geisterreiche Ernst war. Was die Idee der allgemeinen Religion und der vereinigten Menschheit betrifft, so stimmte in Leibnitz der Philosoph mit dem Politiker überein. Aber in seinen praktischen Vermittlungsversuchen mußte Leibnitz zwischen den Ideen seiner Philosophie und den geschichtlich gegebenen Zuständen eine ungewisse Mitte einnehmen, die ihn zu einem Reformator auf dem Gebiete des praktischen Lebens untauglich und namentlich den festen Katholiken gegenüber haltlos machte. In seinem Geiste stand die Idee der Religion und der Kirche als eines unsichtbaren Gottesreiches fest, aber sobald er dieselbe praktisch zu machen und namentlich an die bestehende katholische Kirche anzuknüpfen sucht, so verstrickt er sich in ein unauflösliches Dilemma. Wenn er es ernstlich mit dem Katholicismus meint, warum wird er nicht selbst katholisch? So sagten die Bekehrungssüchtigen, wie der Landgraf von Hessen-Rheinfels. Wenn er den Katholicismus nicht annehmen will, warum überhaupt mit dieser Kirche unterhandeln, warum eine Reunion suchen, wenn er die Bedingungen nicht eingeht, die sie allein ermöglichen? So sagten die Männer des Systems, wie Bossuet. Bossuet gehörte zu den milderen, versöhnlich gestimmten Geistern. Er hatte durch seine exposition de la foi catholique 1671 selbst einen Versuch zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen angebahnt, und dieser Versuch fand in Deutschland am Hofe des Kaisers eine willkommene Aufnahme. Der Lieblingstheologe des Kaisers, Spinola, Bischof von Neustadt, machte den Unterhändler der Reunion und kam in dieser Absicht im Jahr 1679 nach Hannover. Leibnitz nahm einen bereitwilligen Antheil an diesem ihm längst verwandten Plane und setzte sich

mit Bossuet, Huet und Pelisson in directen schriftlichen Verkehr, der mit größeren und geringeren Unterbrechungen bis in das letzte Decennium des Jahrhunderts fortdauerte. Indessen so frei von Fanatismus und Bekehrungssucht Bossuet war, so wenig wollte er etwas von den Fundamenten des katholischen Systems opfern oder die Autorität des tridentinischen Concils dem Neuerer preisgeben. Der mit Leibniz geführte Briefwechsel endete erfolglos und mit einer persönlichen gegenseitigen Entfremdung. Mit dem Tode Johann Friedrichs im Jahre 1679 hörte der Hof von Hannover auf, ein Mittelpunkt für die katholisirenden Reunionspläne zu sein, und nachdem die englische Revolution dem Hause Hannover die Aussicht auf die Thronfolge eröffnet hatte, verhielt sich die dynastische Politik ausschließend gegen den Katholicismus.

Mitten unter diesen theologisch-politischen Plänen und Unterhandlungen wurde Leibnizens Interesse für eine andere Aufgabe im Dienste seines Fürstenhauses in Anspruch genommen. Der Herzog Ernst August wünschte die Genealogie der welfischen Fürstenfamilie historisch zu untersuchen und übertrug Leibnizen die darauf bezügliche Arbeit. Genealogische Untersuchungen der Fürstenhäuser standen damals, wo die königliche Gewalt absolut war, hoch im historischen Werth. Aber sie waren mehr dem Spiele der Schmeichler, als einer strengen Geschichtsforschung überlassen. Man erfand Stammbäume, welche die deutschen Fürstenhäuser von italienischen des Mittelalters und diese zuletzt von altrömischen Adelsfamilien ableiteten. So galt es für eine Annahme, daß die welfischen Fürsten von dem italienischen Markgrafen Azo, und dieser von der römischen Familie der Accii abstammte; ja ein holländischer Genealog hatte dem Herzog Ernst August die Abkunft der Welfen vom römischen Kaiser Octavius Augustus nachgewiesen. Wahrscheinlich bewog dieser abentheuerliche Versuch den Fürsten, seinen ersten Gelehrten mit einer gründlichen historischen Untersuchung jener Materie zu

beauftragen. Leibniz verknüpfte mit dieser Aufgabe ganz im Sinne seines wissenschaftlichen Charakters zugleich ein höheres universalhistorisches Interesse. Er wollte an der Specialgeschichte vom Hause Braunschweig eine Universalgeschichte des deutschen Reiches darstellen, die mit dem welfischen Fürstenhause in wichtigen Epochen eng zusammenhing. Um die Materialien seiner historiographischen Arbeit an Ort und Stelle zu sammeln, durchreiste Leibniz Deutschland und Italien (1687—1690). Er ging über Frankfurt, München nach Wien und verfaßte hier das kaiserliche Kriegsmanifest gegen Ludwig XIV., der eben damals das deutsche Reich überfallen hatte. Dann begab er sich über Venedig nach Rom (1689), wo sein wissenschaftliches und persönliches Ansehen in den höchsten Kreisen einen so großen Erfolg hatte, daß man ihm anbot, Custos der vaticanischen Bibliothek zu werden, natürlich unter der Bedingung des Uebertritts zum Katholicismus. Und eben darum schlug Leibniz jene Stelle aus, die ihm vielleicht unter allen die liebste gewesen wäre. Wenn man einen Winckelmann zu rechtfertigen gesucht hat, daß er katholisch wurde aus Liebe zum Alterthum, so sollte Niemand den Charakter eines Leibniz in dieser Rücksicht bedenklich finden, der, weil er nicht katholisch werden wollte, das Custosamt der Vaticana verschmähte, wofür er gewiß einen eben so großen Beruf hatte, als Winckelmann für die Alterthümer. In Rom lernte er den Jesuitenpater Grimaldi kennen, der damals seine Missionsreise nach China antrat; Leibniz besorgte später (1697) die Herausgabe der Novissima Sinica, die er durch eine Vorrede einführte. Sein Interesse für die chinesische Moral, die damals eben so überschätzt wurde, wie später die indische, war so groß, daß er in jener Vorrede die übertriebene und fast komische Aeußerung that, die Chinesen sollten uns Missionäre der natürlichen Theologie schicken, wie wir ihnen solche der geoffenbarten. Ueberhaupt gehörte das Interesse für die chinesische Moral eine

Zeit lang zu den Neigungen der deutschen Aufklärung, und der spätere Philosoph Christian Wolf erregte bekanntlich durch seine öffentliche Parteinahme für die natürliche Moral der Chinesen die bitterste Feindschaft der Hallischen Theologen. — Nach einem kurzen Ausfluge von Rom nach Neapel kehrte Leibnitz über Florenz, wo er den Bibliothekar Magliabecchi, mit dem er schon brieflich verkehrt hatte, persönlich kennen lernte, Bologna, wo er mit dem berühmtem Anatom Malpighi zusammentraf, Modena, wo er die Verwandtschaft zwischen den Häusern Braunschweig und Este entdeckte, und Venedig im Juni 1690 nach Hannover zurück.

IV.

Die nächsten Decennien nach seiner Rückkehr waren die fruchtbarsten für die Ausbildung seines philosophischen Systems. In das erste Decennium von 1690—1700 fallen die Entwürfe des Systems, die er theils in Briefen, theils in Zeitschriften, namentlich in dem journal des savans von Paris und in den actis eruditorum von Leipzig mittheilt. In das zweite Decennium von 1700—1710 gehören die systematischen Ausführungen, vor Allem die Pneumatik und Theologie; in die letzten Jahre die Uebersichten des Systems, worunter wir besonders die Monadologie und die Principien der Natur und Gnade hervorheben. (Siehe Philosophische Schriften.)

Daneben beschäftigen ihn umfassende physikalische und vorzugsweise historische Arbeiten. Die ersten beziehen sich auf die Naturgeschichte der Erde, die andern auf die politische Geschichte von Braunschweig. Leibnitz verfaßte im ersten Jahre nach seiner Rückkehr (1691) die Protogäa, die erst nach seinem Tode herauskam, und deren Vorstudien er in der ersten Zeit seines hannöverschen Aufenthaltes an den Bergwerken im Harz gemacht hatte. Im nationalökonomischen Interesse

nämlich hatte sich Leibnitz bemüht, die Gruben im Harze, die dem Staatsschatze als Silberquelle dienten, durch mechanische Vorkehrungen vor Wasserschäden zu hüten, und bei dieser Gelegenheit stellte er jene geologischen Forschungen an, welche der Protogäa zu Grunde liegen. Er wollte die Genesis der Erde aus vulkanischen Principien erklären und nach Analogien der Natur die Entwicklungsgeschichte derselben darstellen. Ueberall, wo er beobachtet, generalisirt Leibnitz nach der Richtung seines Genies die vereinzelte Forschung und erhebt das Detail, das er behandelt, zu einer allgemeinen wissenschaftlichen Angelegenheit. An dem localen Bergwerke studirt er die Geschichte der Erde, an der Genealogie des localen Fürstenhauses die Universalgeschichte des deutschen Reichs. Er hatte die Absicht, seine Protogäa dem politischen Geschichtswerke gleichsam als geographische Einleitung vorauszuschicken. Umfassende Untersuchungen bilden die Vorarbeiten zur Ausführung seiner eigentlichen historischen Aufgabe. Aus archivarischen Urkunden vom zwölften bis fünfzehnten Jahrhundert sammelt er einen Codex des Völkerrechts (codex juris gentium diplomaticus), von dem ein Band 1693 erschien. Darauf folgt eine Quellensammlung für die Geschichte von Braunschweig (scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes), die 157 mittelalterliche Schriften aufführt und von 1707 — 11 von ihm herausgegeben wurde. Nach solchen Vorbereitungen geht er an die Vollendung der geschichtlichen Aufgabe selbst, die er kurz vor seinem Tode löst.

Bald nach seiner Rückkunft von Italien (1691) ernannte ihn Anton Ulrich von Wolfenbüttel zum Vorstand seiner dortigen Bibliothek, und der Kurfürst von Hannover Ernst August erhob ihn 1696 zu seinem geheimen Justizrath. Denselben Titel ertheilten ihm später der König von Preußen (1700) und Peter der Große von Rußland (1712). Die Verhältnisse, in denen Leibnitz damals lebte, begünstigten seinen Ehrgeiz und mit der

wissenschaftlichen Thätigkeit zugleich glänzte sein persönliches und politisches Ansehen. Seit 1684 waren die Höfe von Hannover und Berlin durch intime Verwandtschaft befreundet, seit 1688 war der Gemahl von Sophie Charlotte Kurfürst von Brandenburg; Leibnitz, der ausgezeichnete und bewährte Freund beider Fürstinnen, konnte jetzt unter diesem hohen und bedeutenden Einflusse leicht eine ähnliche Doppelstellung in Hannover und Berlin erreichen, wie er soeben zwischen Hannover und Wolfenbüttel gewonnen hatte. Das Interesse der Fürstinnen kam dem seinigen entgegen. Es handelte sich darum, das gute Einverständniß der beiden Höfe aufrecht zu halten, den hannöverschen Einfluß in Berlin zu sichern, die dortigen Verhältnisse geschickt zu beobachten und zu lenken. Leibnitz erbot sich selbst zu diesem Zwecke in einer geheimen an die Kurfürstinnen gerichteten Denkschrift: nur müsse man ihm eine wissenschaftliche Stellung in Berlin verschaffen, damit er dort zeitweise einen offiziellen Aufenthalt nehmen könne. Er hatte dabei den Unionsplan zwischen Lutherischen und Reformirten und namentlich die Stiftung einer wissenschaftlichen Akademie im Auge. Der Kurfürst von Brandenburg war ganz für den leibnitzischen Unionsentwurf gewonnen, er wünschte die wirkliche Glaubenseinheit der getrennten Confessionen; auch die lutherische Universität Helmstädt begünstigte das Unternehmen. Allein es scheiterte zuletzt an dem Widerstreben von beiden Seiten, und der Kurfürst von Hannover untersagte am Ende Leibnitzen allen weitern Antheil. Dagegen gelang ihm die Gründung der Akademie. Er wurde im Mai 1700 vom Friedrich III. nach Berlin eingeladen, die Societät der Wissenschaften wurde noch in demselben Jahre am Geburtstage des Kurfürsten (11. Juli) gestiftet, und Leibnitz am folgenden Tage zu ihrem lebenslänglichen Präsidenten ernannt. Damit war seine öffentliche Stellung in Berlin begründet, und von nun an theilte sich sein Aufenthalt zwischen die beiden Höfe.

Mit Vorliebe kehrte er nach Berlin zurück. Hier erwarteten ihn die schönen Tage von Lützenburg (Charlottenburg), wo er mit seiner königlichen Schülerin philosophirte und gemeinschaftlich mit ihr den Bayle las. Der plötzliche Tod der Königin (1705) nahm seinem Leben in Berlin den größten Reiz und zugleich die mächtigste Stütze. Es war der schmerzlichste Verlust, den er in seinem Leben erfuhr. Die Anerkennung, wie viel in dieser Fürstin Leibnitz verloren hatte, war so allgemein, daß ihm die fremden Gesandten förmliche Condolenzbesuche abstatteten. Die Königin Sophie Charlotte wußte den großen Philosophen zu würdigen. Sie liebte und suchte die Wahrheit eben so sehr, als der König die Pracht. Auf ihrem Sterbebette, so erzählt ihr philosophischer Enkel, Friedrich der Große, soll sie zu einer ihrer Damen, die in Thränen zerfloß, gesagt haben: „Beklagen Sie mich nicht, denn ich gehe jetzt meine Neugier befriedigen über Dinge, die mir Leibnitz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Sein und das Nichts, und dem Könige, meinem Gemahl, bereite ich das Schauspiel eines Leichenbegängnisses, welches ihm neue Gelegenheit giebt, seine Pracht zu entfalten.“ „Diese Fürstin,“ sagt Friedrich der Große, „hatte das Genie eines großen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten; sie glaubte, daß es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philosophen zu schätzen. Dieser Philosoph war Leibnitz, und wie Diejenigen, welche vom Himmel privilegirte Seelen erhalten haben, sich zu den Gleichen der Souveräne erheben, so schenkte sie ihm ihre Freundschaft.“ — Wenn Leibnitz unter dem Schutze der Königin das ganze Ansehen seiner Doppelstellung genossen hatte, so sollte ihm bald nach ihrem Tode die mißliche Seite dieses diplomatischen Zwischenlebens fühlbar werden. Mißtrauen und Eifersucht wurde von beiden Seiten, am Hofe zu Hannover wie zu Berlin, gegen ihn rege gemacht, und die argwöhnische Atmosphäre, die ihn zuletzt in Berlin umgab,

verleidete ihm den dortigen Aufenthalt so, daß er Berlin im Jahre 1711 für immer verließ. Sogar seine eigene Schöpfung, die Societät der Wissenschaften, deren Präsident er war, wurde seinem Einflusse entzogen.

Die beiden großen Monarchen des Nordens, Karl XII. und Peter den Großen, die sich damals bekriegten, lernte Leibnitz noch in dem letzten Decennium seines Lebens persönlich kennen. Wie sich seine ersten Hoffnungen, unterstützt von der mainzischen Politik, auf Ludwig XIV. gerichtet hatten, so blickten jetzt seine letzten weltbürgerlichen Aussichten auf Peter den Großen. Eine diplomatische Mission im Interesse der Höfe von Hannover und Berlin, die sich enger an Karl XII. anschließen wollten, führte Leibnitz mit dem Schwedenkönig zu Altranstädt (1707) zusammen. Zwischen diesen beiden Männern, dem kosmopolitischen Philosophen und dem einsilbigen Soldaten, gab es keinen Berührungspunkt. In Peter dem Großen dagegen begegnete ein reformatorischer Geist, der die Pläne der Civilisation begriff und aufsuchte, dem gleichgestimmten Genie des Philosophen. Die erste Unterredung hatte Leibnitz mit dem Czaren zu Torgau (1711), wo die Vermählungsfeier zwischen dem Großfürsten Alexis und der Prinzessin von Wolfenbüttel, der Tochter des Herzogs Anton Ulrich, gefeiert wurde. Im folgenden Jahre lud Peter der Große den Philosophen zu einer neuen Unterredung in Karlsbad ein, und von hier begleitete Leibnitz den Czaren bis Dresden; die dritte und letzte Zusammenkunft zwischen beiden war zu Pyrmont 1716. Peter der Große wollte auf Leibnitzens Vorschlag wissenschaftliche Untersuchungen in Rußland, namentlich über die magnetische Declination, anstellen lassen und in Petersburg eine Akademie stiften, deren Plan Leibnitz entwarf, die aber erst nach dem Tode des Czaren zu Stande kam. Im Auftrage des Monarchen verfaßte Leibnitz

Denkschriften über die Reform und Organisation der russischen Gerichtsordnung, wofür ihn der Titel eines geheimen Justizraths und eine kaiserliche Pension belohnte.

Die Gunst und die bereitwillige Aufnahme seiner Ideen von Seiten Peters des Großen war Leibnitzens letzte glückliche Erfahrung. In seinem eigenen Vaterlande lauerte schon jener feindselige Parteigeist in religiöser wie politischer Hinsicht, dem Leibnitz längst verdächtig war, und der jetzt seine letzten Lieblingspläne verdarb. In Berlin war seit dem Tode der Königin sein Einfluß und seine Stellung paralysirt. Als er von Dresden im Jahre 1712 nach Wien kam, wurde er zwar an dem kaiserlichen Hofe mit großer Anerkennung empfangen und mit Ehrenbezeugungen ausgezeichnet (er wurde Reichshofrath, nachdem er schon früher zum Reichsfreiherrn ernannt worden), allein sein Plan, eine Akademie in Wien zu gründen, scheiterte zuletzt an den Umtrieben der Jesuiten. Er kehrte 1714 nach Hannover zurück. Kurz vorher war die Kurfürstin Sophie gestorben, und mit ihr ging Leibnitzens glücklicher Stern am hannöverschen Hofe unter. Der Kurfürst Georg Ludwig theilte weder den Geist noch die Neigungen seiner Mutter. Er würdigte in Leibnitz nicht den Mann von großen Ideen, dessen Rath ihm in den höchsten Angelegenheiten nützlich werden konnte, sondern nur den gelehrten Philosophen, den er „sein lebendiges Wörterbuch" nannte, und überdies war er gegen Leibnitz verstimmt, weil derselbe durch seinen längern auswärtigen Aufenthalt in Berlin und Wien seine amtliche Stellung in Hannover vernachlässige. Als Leibnitz von Wien zurückkehrte, war der Kurfürst bereits abgereist, um als Georg I. den Thron Englands einzunehmen. Vergebens wünschte Leibnitz seinem Fürsten nach London zu folgen und auf die neue Regierung Englands einen Einfluß zu gewinnen. Das Ministerium des Königs war gegen ihn. „Sie werden wohlthun, mein Herr," schrieb ihm der Minister Bernstorf, „in Hannover zu bleiben

und Ihre Arbeiten wieder vorzunehmen." Man sagte, Leibnitz sei bei dem Kurfürsten in Ungnade gefallen. Hannover war ihm verleidet. Wien und Paris, wohin er sich gern begeben hätte, kosteten, wenn er eine einflußreiche Stellung dort einnehmen wollte, den Uebertritt zum Katholicismus. So blieb er in einer vereinsamten und machtlosen Stellung zu Hannover und vollendete hier sein geschichtliches Werk, die Annales Imperii Occidentis Brunsvicensis. Von den öffentlichen Geschäften ausgeschlossen, der herrschenden Orthodoxie verdächtig, von einer schmerzlichen Krankheit aufgerieben, starb der große Leibnitz ohne Zeuge am 14. November 1716. Ein schottischer Edelmann, der ihn hoch verehrte, kam am Todestage des Philosophen nach Hannover und erzählt von seinem Leichenbegängnisse: „er wurde eher wie ein Wegelagerer begraben, als wie ein Mann, der die Zierde seines Vaterlandes gewesen war." Die Akademie von Berlin, die er gestiftet, und die von London, deren Mitglied er gewesen, verhielten sich stumm; nur die Akademie von Paris ehrte ein Jahr darauf das Andenken Leibnitzens durch die Rede von Fontenelle. Auf seinem Sarge steht eine Inschrift, die seinem Leben entsprach: Pars vitae, quoties perditur hora, perit.

V.

Mit der Uebersicht der vorzüglichsten, auf die Ausbildung des Systems bezüglichen, Schriften, welche der folgenden Darstellung zu Grunde liegen, versuchen wir zugleich die genetische Entwicklung der leibnitzischen Philosophie biographisch zu beschreiben.

Als Prolegomenon des Systems bezeichnet sich ein Aufsatz, den Leibnitz einige Jahre vor seiner italienischen Reise verfaßt und in der Leipziger Gelehrtenzeitschrift veröffentlicht hat. Es sind Betrachtungen über Erkenntniß, Wahrheit

und Ideen.* Im Mittelpunkte der Untersuchung steht die Frage: Was ist Erkenntniß? Darauf hatte Cartesius mit der regula generalis seiner Logik geantwortet: die klare und deutliche Vorstellung. Es frägt sich: was ist klar und deutlich? Leibnitz bestimmt deren Kriterien; er zeigt, wie dunkle Begriffe aufgeklärt werden, indem man sie von andern unterscheidet, und wie klare Begriffe verdeutlicht werden, indem man ihre Merkmale durchgängig bestimmt (ennumeratio notarum suffici en tium. Eine solche deutliche oder distincte Begriffsbestimmung ist adäquat, wenn alle Merkmale nicht blos vollständig, sondern auch im Einzelnen klar bezeichnet sind; die adäquate Begriffsbestimmung ist intuitiv, wenn die vollständigen und klaren Merkmale alle zugleich begriffen werden können. Indessen entscheidet die bloße Deutlichkeit noch nicht über die Wahrheit des Begriffs. Wahr nämlich ist ein Begriff, wenn er in Wirklichkeit existirt. Die Möglichkeit der Existenz bildet daher das Kriterium zwischen dem wahren und falschen Begriff, wie zwischen dem dunkeln und klaren (obscura et clara notio) die Unterschiedenheit, zwischen dem verworrenen und deutlichen (confusa et distincta n) die genaue Bestimmung der einzelnen Merkmale das Kriterium ausmacht. Die letztere, d. i. die bloße Begriffserläuterung giebt die Nominaldefinition (definitio nominalis); die Möglichkeit der Existenz erklärt die Realdefinition (def. realis). Darin besteht der höchstwichtige Unterschied der beiden Definitionsweisen: die eine erläutert, die andere begründet den Begriff (def. causalis). Die wirkliche Erkenntniß beruht mithin auf Realdefinitionen. Und daraus folgt zugleich der Unterschied der Erkenntniß a priori und a posteriori. Wird die Möglichkeit der Existenz aus dem Wesen des Begriffs selbst gefolgert, so ist die Erkenntniß a priori,

* Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Acta eruditorum 1684.

folgt sie aus der Thatsache der Wirklichkeit, so ist die Erkenntniß a posteriori.

Die wahre Erkenntniß oder die Philosophie ist demnach die Wissenschaft von dem Realgrund der Dinge, oder wie sich Wolf ausdrückte: „die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind.“ Die wolfische Logik beruft und gründet sich auf diese leibnitzischen Meditationen.* So unterscheidet sich die leibnitzische Metaphysik von der kantischen: jene untersucht die Möglichkeit der Dinge, diese die Möglichkeit der Erkenntniß.

Unter den Entwürfen des Systems ist der erste ein Brief, welchen Leibnitz noch aus Italien an Anton Arnaud in Paris richtete und der im Keime die Lehren von den Monaden und der Weltharmonie enthält.** Die neue Philosophie gründet sich auf einen neuen Begriff des Körpers und also auf einen neuen Begriff der Substanz. Der neue Begriff des Körpers zeigt, daß nicht in der Ausdehnung, wie Cartesius gemeint hatte, das Wesen des Körpers besteht. Diesen Beweis führt Leibnitz in einigen kleinen brieflichen Aufsätzen, die er in der Pariser Gelehrtenzeitschrift veröffentlicht.*** Den Begriff der Substanz bestimmt er bald darauf in einem Aufsatze der

* Vgl. Wolfs Vorrede zu den vernünftigen Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit.

** Lettre de Mr. Leibnitz à Mr. Arnauld docteur de Sorbonne, où il lui expose ses sentimens particuliers sur la Metaphysique et Physique. 1690.

*** Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue. Journal des Savans. 1691. Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il avait avencé ci-dessus. à 1693. Lettre à un ami sur le Cartésianisme. 1695.

Leipziger Gelehrtenzeitschrift und erklärt damit das Princip seiner neuen Metaphysik.* Darauf gründet sich der Hauptentwurf seiner Philosophie, das neue System der Natur, welches in Form einer Hypothese die Lehre der Weltharmonie in ihren Grundzügen entwickelt. Dieses System wird in den Erläuterungen, die ihm nachfolgen, durch den theologischen Begriff einer vorherbestimmten Harmonie popularisirt und durch Beispiele veranschaulicht. Seitdem heißt der populäre Name der leibnizischen Philosophie: System der vorherbestimmten Harmonie und Leibniz selbst nennt sich mit Vorliebe den Urheber dieser so bezeichneten Philosophie (l'auteur du système de l'harmonie préétablie).**

Das System der Harmonie, nachdem es durch jenen theologischen Hilfsbegriff erläutert ist, bedarf einer festeren physikalischen Begründung. Es muß gezeigt werden, daß die Weltharmonie nicht blos einen göttlichen Willensact, sondern auch ein exactes Naturgesetz ausmacht, daß sie den Dingen nicht äußerlich mitgetheilt wird, sondern in deren ursprünglichen Kräften angelegt und enthalten ist. Wenn sie unter dem theologischen Gesichtspunkte als eine prästabilirte Harmonie erschien, so erscheint sie unter dem streng physikalischen Gesichtspunkt als eine in der ursprünglichen Natur der Dinge präformirte Harmonie. Wird die Harmonie oder die Weltordnung lediglich in dem Willen Gottes vorherbestimmt, so ist sie transcendent, wird sie zugleich in der Natur der Dinge selbst vorgebildet,

* De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Acta eruditorum 1694.

** Système nouveau de la nature et de la communication des substances. Journal des Savans 1695. Trois eclaircissements du nouveau système. 1696.

so ist sie immanent. Diese natürliche Immanenz der Weltharmonie, wir heben es mit Nachdruck hervor, bildet den eigentlichen strengen und wissenschaftlichen Grundgedanken der leibnitzischen Philosophie. Indem sie aus der eigenen Kraft der Dinge unmittelbar deren Ordnung oder Harmonie ableitet, die letztere also dynamisch begründet, entgeht die leibnitzische Philosophie dem Vorwurfe des Spinozismus, welcher den Dingen jede ursprüngliche Selbstthätigkeit abspricht, und sie entfernt sich durch diesen Begriff einer immanenten, dynamischen Weltordnung eben so sehr von Spinoza, als von Cartesius und Malebranche. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem Leibnitz seine Vorgänger siegreich bekämpft. In diesem physikalischen Charakter, der den theologischen nicht aufhebt, sondern nur naturalisirt, behandelt Leibnitz den Entwurf seines Systems in einem gegen den Physiker Sturm gerichteten Aufsatz der Leipziger Gelehrtenzeitschrift „über das Wesen der Natur oder über die natürliche Kraft und Thätigkeit der Dinge."* Dieser Aufsatz gilt uns unter den Entwürfen und Grundrissen des Systems als das wichtigste, normgebende Zeugniß. Mit seinem Begriffe der natürlichen Weltharmonie begründet Leibnitz im Gegensatz zu Cartesius und Spinoza ein System, worin sich die mechanische und moralische Weltordnung (Mechanismus und Moralismus) in strictem Zusammenhange verknüpfen.

Worin besteht dieser Zusammenhang zwischen der mechanischen und moralischen Welt? Die erstere gehört ausschließlich den Körpern, die andere den Geistern. Wo ist nun der Coincidenzpunkt zwischen Körper und Geist? Es

* De ipsa Natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. Acta eruditorum. 1698. cf. Ep. ad Sturmium 1697. — Ep. ad Fred. Hoffmanum de rebus philosophicis 1699.

begreift sich, daß hier der Angelpunkt des ganzen Systems gesucht und befestigt werden muß. Die Auflösung jenes cartesianischen Gegensatzes zwischen Geist und Körper, diese coincidentia oppositorum findet Leibniz in dem Begriffe der Seele, welche als ursprüngliche Kraft dem Körper inwohnt und alle Dinge bewegt, belebt, begeistet. Darum richten sich die folgenden Untersuchungen auf die Natur der Seele; sie sind überwiegend psychologisch, während die früheren überwiegend physikalisch gewesen waren. Der Grundbegriff in jenen Entwürfen des Systems war die Kraft, die Analogie aller in der Welt wirksamen Kräfte, und deren harmonische Ordnung. Den Mittelpunkt, um den sich die speziellen Ausführungen des folgenden Decenniums bewegen, bildet der Begriff der Seele, die in allen natürlichen Wesen als Lebensprincip, in den Körpern als thätige Kraft, in den Thieren als Seele im engern Sinne, im Menschen als Geist, in dem höchsten aller Wesen als Gott begriffen wird. Wenn die größte physikalische Entdeckung die neuen Gesetze der körperlichen Bewegung waren, die Leibniz aus dem Begriffe der Kraft, d. h. dynamisch erklärte, so besteht die größte psychologische Entdeckung in den neuen Gesetzen des menschlichen Verstandes, die aus der Natur des Geistes abgeleitet werden. Wie die Physik im Geiste der leibnizischen Philosophie eigentlich eine Psychologie des Körpers ist, so ist die Theologie in diesem wohlbegriffenen Verstande eine Psychologie Gottes. Wir werden die letztere Bezeichnung, die wir mit Absicht wählen, an ihrem Orte genauer begründen.

Die psychologische Erklärung und Durchführung des neuen Natur-Systems charakterisirt die zweite Reihe der philosophischen Schriften, worunter sich folgende besonders hervorheben. Unter dem psychologischen Gesichtspunkte vertheidigt Leibniz das System der vorherbestimmten Harmonie gegen P. Bayles Angriffe im

historischen Wörterbuche (Artikel Rorarius).* Er unterscheidet nachdrücklich seinen Begriff der Seele durch das Princip der unauflöslichen Individualität von den pantheistischen Theorien der Weltseele.** Er entwickelt dieses psychologische Princip in seinen Abhandlungen über das organische Leben,*** über die thätige Kraft des Körpers†, über die Thierseele††, in den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, die gegen Locke gerichtet sind †††, zuletzt in seiner

* Réplique aux réflexions contenues dans la seconde édition du dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorarius sur le systéme de l'harmonie préétablie 1702.

** Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. 1702. Aus den Handschriften der hannöver'schen Bibliothek von Erdmann herausgegeben in dessen Gesammtedition der philos. Schr. von Leibnitz 1840.

Vgl. damit Ep. ad Hanschium de phil. Platonica sive de enthusiasmo Platonico. 1707.

*** Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques par l'auteur de l'harmonie préétablie. 1705.

† Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum. 1710. Leibnitzens verm. Briefe, herausgegeben von Kortholt.

†† Commentatio de anima brutorum. 1710. Desgl.

††† Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du systéme de l'harmonie préétablie. 1703 — 4. Der Engländer Locke hatte im Jahre 1688 seinen berühmten Versuch über den menschlichen Verstand herausgegeben. Leibnitz schrieb darüber seine Bemerkungen nieder (réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr. Locke 1696) und theilte dieselben brieflich Locke mit, von dem sie begreiflicherweise wenig verstanden und anerkannt wurden. In einem Sommeraufenthalte zu Herrenhausen bei Hannover verfaßte Leibnitz den

Theologie, die aus dem göttlichen Geiste die natürlich-moralische Weltordnung erklärt und gegen Bayles Zweifel rechtfertigt.*

Den Beschluß der philosophischen Schriften machen die Uebersichten des Systems, die auf das entworfene und theilweise ausgeführte Lehrgebäude zurückblickend, dasselbe in seinem

ersten Theil des angeführten Werkes, ohne Zweifel das wichtigste Dokument seiner Philosophie. Der Tod Locke's (1704) hinderte dessen Herausgabe. Leibnitz mochte nicht gegen einen Verstorbenen polemisiren. Indessen ist dieses gerechte Zartgefühl hier kaum erklärlich, weil die bezügliche Polemik streng wissenschaftlich und mit der größten Anerkennung des Gegners geführt wird. Das Manuscript wurde erst fünfzig Jahre nach Leibnitzens Tode von Raspe herausgegeben.

* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Diese populärste der leibnitzischen Schriften, die in kurzer Zeit „ein Lehrbuch des gebildeten Europas" wurde, will das System der natürlichen Theologie gegen Bayle vertheidigen und den Versuch machen, den Rationalismus mit der geoffenbarten Theologie zu versöhnen. Der Plan zur Theodicee war nach einem Briefe an Magliabecchi vom Jahre 1697 schon damals gefaßt und wurde besonders angeregt durch die philosophischen Gespräche, welche Leibnitz mit der Königin von Preußen zu Lützenburg hatte. Das Buch selbst, was für seine Beurtheilung nicht unwichtig ist, wurde stückweise zusammengesetzt und erschien 1710. Der Pater Des Bosses zu Hildesheim, mit dem Leibnitz einen wichtigen Briefwechsel über die Monaden und namentlich über die Natur des Körpers geführt hat, übersetzte die Theodicee ins Lateinische.

Vgl. über das Dasein Gottes de la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami. 1701. Ueber die menschliche Willensfreiheit lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. 1707.

Gesammtcharakter darstellen. Der erste fundamentale Begriff des Systems ist die Kraft; der höchste Gott; in der Mitte steht der menschliche Geist. Auf den Begriff der Kraft gründet sich die natürliche, auf den des Geistes die moralische, auf den Gottes die religiöse Weltordnung. Ihrem Gesammtcharakter nach ist die leibnitzische Philosophie Physikotheologie: sie lehrt die Harmonie von Natur und Moral, oder um den metaphysischen Ausdruck zu setzen, die Harmonie zwischen dem Reiche der wirkenden Ursachen und dem der Endursache, oder um das letztere unter dem theologisch-religiösen Gesichtspunkte zu bezeichnen, die Harmonie zwischen Natur und Gnade. So wird die leibnitzische Philosophie dargestellt in der Monadologie und in den Principien von der Natur und der Gnade. Die Physikotheologie bildet in beiden Uebersichten die leitende Richtschnur.*

Außerdem fallen in diesen letzten Abschnitt seiner philosophischen Thätigkeit einige größere Correspondenzen, die

* La Monadologie. Leibnitz verfaßte die Schrift in Wien 1714 für den Prinz Eugen von Savoyen, der das Manuscript wie einen Schatz aufhob und mit sich führte. Aus dem Französischen wurde sie 1720 von Köhler ins Deutsche, aus dem Deutschen von Hansch ins Lateinische übersetzt. So erschien sie in den Actis eruditorum 1721 und wurde bekannt unter dem Titel principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Das französische Original hat Erdmann aus den Handschriften der hannöverschen Bibliothek herausgegeben.

Vgl. Ep. ad Bierlingium 1711. Examen des principes du P. Malebranche 1712.

Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. 1714? Weniger populär als die Monadologie und in systematischer Hinsicht der letztern entschieden überlegen.

das System theils erläutern und commentiren, theils vertheidigen und ausführen. Vor allem wichtig ist Leibnitzens Briefwechsel mit dem hildesheimer Pater Des Bosses,* der das letzte Decennium seines Lebens umfaßt, mit dem Professor Bourguet zu Neufchatel**, und mit dem Engländer Samuel Clarke, einem Anhänger Newtons.*** Die Briefe an Des Bosses betreffen den Begriff der Monade, der Materie, des Körpers. Die Realität des letztern bildet den fraglichen Punkt; der katholische Theologe auf der andern Seite behauptet diese Realität im Interesse der Eucharistie, Leibnitz sucht zu Gunsten der Eucharistie die Möglichkeit einer solchen Realität zu retten und erfindet in dieser Absicht das sogenannte vinculum substantiale (S. unten Cap. VI.). In dem Briefwechsel mit Bourguet erläutert Leibnitz den Begriff der Vorstellung und berührt zuletzt die Frage nach der gleichmäßigen oder wachsenden Vollkommenheit der Natur (S. unten Cap. IX.). Endlich in seiner Correspondenz mit Clarke vertheidigt Leibnitz den moralischen Gottesbegriff gegen die mechanische Theologie, und den idealistischen Naturbegriff gegen die materialistische Physik des englischen Philosophen. Hier geht die wichtigste Streitfrage auf die Begriffe von Raum und Zeit, die nach Leibnitz nicht Wesenheiten,

* Epistolae ad Patrem Des Bosses. 1706—1716.

** Lettres à Mr. Bourguet. 1704—1716.

*** Recueil des lettres entre Leibnitz et Clarke sur Dieu, l'ame, l'espace, la durée etc. 1715 — 1716. Dieser Briefwechsel ist veranlaßt und vermittelt durch die Prinzessin von Wales (frühere Prinzessin von Anspach), die Leibnitzen persönlich verehrte und namentlich von der Theodicee eingenommen war. Clarke, ein englischer Geistlicher, machte ihr schriftliche Gegenbemerkungen, die von der Fürstin Leibnitzen mitgetheilt und von diesem erwiedert wurden.

sondern Verhältnisse sind, die wir vorstellen, und die ohne die Existenz der Körper schlechterdings nichts als Vorstellungen sein würden.

Ausgaben.

Für die Geschichte und Auffassung der leibnitzischen Philosophie ist es sehr bemerkenswerth, daß außer den wenigen, in Zeitschriften zerstreuten Aufsätzen die Theodicee das einzige größere Werk war, welches Leibnitz selbst herausgegeben hat. Das eigentliche Organon seiner Philosophie, die Neuen Versuche über den menschlichen Verstand, erschienen erst fünfzig Jahre nach seinem Tode, die erste unvollständige Gesammtausgabe seiner Schriften noch später. Eine vollständige Gesammtausgabe ist noch immer eine Aufgabe der Zukunft.

Die erste Sammlung kleinerer Manuscripte und mündlicher Mittheilungen vermischten Inhalts veranstaltete Feller, der Leibnitzens Secretär gewesen war, im Otium Hannoveranum.* Die erste Sammlung vermischter Briefe besorgte Christian Kortholt.** Aus den Handschriften der hannöverschen Bibliothek edirte Raspe eine Auswahl philosophischer Werke, darunter die Neuen Versuche.*** Diese Sammlung wurde später

* Otium Hannoveranum sive miscellanea ex ore et schedis illustris viri piae memoriae G. G. Leibnitii Lps. 1718.

** Viri illustris G. G. Leibnitii Epistolae ad diversos, theologici juridici medici philosophici mathematici historici et philosophici argumenti. E Msc. auctoris cum annotationibus suis primum divulgavit Chr. Kortholtus. 4 Bd. Lps. 1734 sq.

*** Ouevres philosophiques de feu Mr. Leibnitz, publiées par Mr. Raspe, avec une préface de Mr. Kästner Amst. et Lpz. 1765.

Deutsche Uebersetzung von Ulrich. Halle 1778—1780.

von Ulrich in's Deutsche übertragen. Bald darauf erschien ohne Kenntniß und Benutzung der Raspe'schen Ausgabe von Ludwig Dutens eine Gesammtedition der leibnitzischen Werke.* Eine neue Auswahl von Briefen aus den hannöverschen Manuscripten gab Heinrich Feder im Anfange dieses Jahrhunderts.** Die Herausgabe von Leibnitzens deutschen Schriften durch Guhrauer ist bereits erwähnt (S. oben Seite 32). Mit Benutzung der angeführten Ausgaben und der fragmens philosophiques von Cousin (Paris 1838) veranstaltete zuletzt Erdmann eine Gesammtedition aller philosophischen Werke von Leibnitz, wonach sich unsere Citate richten.***

* G. G. Leibnitii Opera Omnia nunc primum collecta in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. Genev. 1768. VI. Vol. 4.

** Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina edidit H. Feder. Hannov. 1805.

*** G. G. Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia. Edita recognovit e temporum ratione disposita pluribus ineditis auxit etc. J. E. Erdmann. Berol. 1840.

Drittes Capitel.

Das Princip der leibnitzischen Philosophie. Der neue Begriff der Substanz.

I. Die Entdeckung des neuen Princips. Was ist die Substanz? II. Kraft, Thätigkeit (thätige Substanz. Einzelne Substanz. Subject). III. Individuum. Princip der Individuation und Spezification. (Einzelne Substanzen. Einheiten. Punkte. Atome. Formen. Monaden.)

Die Aufgabe der neuern Philosophie überhaupt bildet die natürliche Welterklärung oder die naturgemäße Erkenntniß der Dinge. Aufklärung wird diese Philosophie, sobald sie die Natur der Dinge in einem so universellen und umfassenden Sinne versteht, daß sie aus rein natürlichen Begriffen auch die Welt der moralischen Kräfte begreift und erleuchtet. Es ist gesagt worden, daß diese in dem Charakter natürlicher Moral verfaßte Aufklärung die deutsche Philosophie im achtzehnten Jahrhundert bezeichnet, und daß Leibnitz das Zeitalter der deutschen Aufklärung einführt, wie Cartesius dasjenige der rein dogmatischen Philosophie begründet hatte.

Wie treffen wir nun am sichersten dieses neue durch Leibnitz entdeckte Princip? Der Grundbegriff der bisherigen Philosophie soll aufgeklärt d. h. so gedacht werden, daß er die Natur der Dinge wirklich erschöpft und dem menschlichen Verstande aufschließt. Darum werden wir am besten mit dem

Principe der bisherigen Philosophie die Natur der Dinge selbst unter dem Gesichtspunkte vergleichen, ob in dieser mehr enthalten ist, als in jener, oder ob es gewisse unbezweifelte Thatsachen der Natur giebt, welche aus jenen philosophischen Grundbegriffen schlechterdings nicht können erklärt werden. Das Princip der bisherigen Philosophie ist die Substanz. Wenn es nun solche gewisse Thatsachen giebt, die selbst von Cartesius und Spinoza nicht verneint, aber auch nicht erklärt werden können, so leuchtet die Nothwendigkeit ein, das Princip der Substanz zu reformiren. Die Substanz soll das Wesen oder die Natur der Dinge ausdrücken. Was sind die Dinge? Auf diese Frage lautet vom Standpunkte des Cartesius und Spinoza die einmüthige Antwort: die Dinge sind Geister und Körper. Und worin besteht deren Natur? Gleichviel welchen metaphysischen Werth die Dinge haben, ob sie dem Einen für Substanzen, dem Andern für Modi gelten; in beiden Fällen besteht die Natur der Geister im Denken, diejenige der Körper in der Ausdehnung. Und zwar sind die Geister nur denkende, die Körper nur ausgedehnte Wesen. Darum gilt der Grundsatz, daß innerhalb der Geisterwelt Alles aus Ideen oder Vorstellungen, innerhalb der Körperwelt Alles aus körperlichen Elementen oder Corpuskeln müsse erklärt werden: daß mithin die Pneumatik rein idealistisch, die Physik rein materialistisch einzurichten sei.

I. Die Entdeckung des neuen Princips.

Aber wie? Wenn es in der Sphäre des Geistes Thatsachen giebt, die von dem Verstande dieser Pneumatik weder geläugnet noch erklärt werden können, so ist offenbar das Princip mangelhaft und beschränkt, von dem sie abhängt. Ebenso, wenn sich innerhalb der Körperwelt Erscheinungen finden, welche die corpuskulare Physik anerkennen muß, aber zu erklären nicht

vermag, so erhellt der Mangel, der in den Grundsätzen dieser Physik stattfindet. Nehmen wir beide Fälle, wie sie bei dem Gegensatze von Geist und Körper innerhalb der dogmatischen Philosophie gelten und gelten müssen. Die Natur der Geister bestehe nur im Denken; so ist alles geistige Sein gedachtes oder bewußtes Sein, so giebt es in der menschlichen Seele keine bewußtlosen Vorstellungen, keine durch den Gedanken unauflösbare Stimmungen, so giebt es im Menschen überhaupt kein unbewußtes Seelenleben. Die Natur der Körper bestehe nur in der Ausdehnung: so ist alles körperliche Sein nur ausgedehntes Sein, so giebt es innerhalb der Materie nirgends ein Untheilbares, Einfaches, Ursprüngliches, sondern überall nichts als todte, träge Massen, die von außen bewegt werden, um andere Massen wieder von außen zu bewegen. Wir wollen hinzufügen, daß sich diese beiden Fälle gegenseitig unterstützen. Wenn der eine gilt, so gilt auch der andere. Giebt es in den Körpern nichts Geistiges, oder der geistigen Natur Analoges, so kann sich auch in den Seelen nichts Körperliches oder der körperlichen Natur Analoges finden: dort nichts Unausgedehntes, hier nichts Unbewußtes.

Wenn aber von den beiden Fällen der eine nicht gilt, so ist auch der andere damit aufgehoben oder wenigstens modificirt, so muß die Natur der Geister und Körper, also überhaupt das Wesen der Dinge anders gedacht, oder was dasselbe heißt, so muß das Princip der Substanz reformirt werden. Denn ein anderer Körper ist auch ein anderer Geist, ein anderes Princip der Physik ist zugleich ein anderes der Pneumatik.

Fassen wir die Frage unter dem exacten Gesichtspunkte einer physikalischen Untersuchung, so wird sie lauten: sind die Körper nur ausgedehnt? Sie sind es nicht, wenn es innerhalb der Körperwelt Thatsachen, schlechthin gewisse Thatsachen giebt, welche niemals aus der bloßen Ausdehnung folgen.

Oder darf die Naturwissenschaft, wenn sie wirklich die Erscheinungen der Körper erklären will, nur Corpuskularphysik sein? Sie darf es nicht sein, wenn sich in den Körpern Erscheinungen, von ihr selbst anerkannte Erscheinungen finden, die aus den Beschaffenheiten der bloßen Corpuskeln nicht können begriffen werden.

Hier entdeckt Leibniz das neue Princip, welches im Lichte der Natur klarer und evidenter erscheint, als durch irgend eine metaphysische Definition. Auch scheint es dem Geiste dieser Philosophie und dem Ideengange ihres Urhebers mehr zu entsprechen, daß statt einer logischen Untersuchung ein Blick in die Natur der Dinge den Hauptgedanken des Systems entdeckt, daß dieser Hauptgedanke durch einen physikalischen Beweis früher, als durch ein ontologisches Argument feststeht. Wenn nämlich die Ausdehnung allein das Wesen der Körper ausmacht, so erklären sich daraus nur die rein geometrischen Beschaffenheiten der Körper: sie sind Größen, welche getheilt, gestaltet, bewegt werden können, aber die bestimmte Größe und die bestimmte Figur folgen aus der reinen Ausdehnung eben so wenig als die wirkliche Bewegung.* Die Körper sind lediglich passiv: sie verhalten sich nur empfangend, und sie empfangen Alles von außen; sie werden sich bewegen kraft des Stoßes, den sie von außen empfangen, und sie werden diese Bewegung in's Endlose fortsetzen, wenn nicht ein anderer Stoß diese fortgesetzte Bewegung aufhebt und den Körper zwingt, in den Zustand der Ruhe zurückzukehren. Aber aus eigener Machtvollkommenheit wird der Körper den Zustand der Ruhe weder verlassen noch gegen äußere Angriffe vertheidigen, d. h. er wird aus eigenem Vermögen weder sich bewegen noch dem Stoße Widerstand leisten können, welcher ihm die Bewegung mittheilt. Ohne jede

* Vgl. Confessio naturae contra atheistas.

Widerstandskraft des Körpers, wie sollte es möglich sein, daß er auf die fremde, mitgetheilte Bewegung auch nur die mindeste Gegenwirkung ausübt? Ohne die mindeste Gegenwirkung kann natürlich die fremde Bewegung auch nicht im mindesten modificirt werden: also wird sie ihren Weg fortsetzen genau mit derselben Geschwindigkeit und genau in derselben Richtung. Ist dies nun in Wahrheit der Fall? Cartesius selbst lehrt in seinem dritten Naturgesetze, daß bei dem Zusammenstoß zweier Körper von ungleichen Kräften die Geschwindigkeit der größern und die Richtung der geringern Kraft modificirt werden, und er sieht sich deßhalb genöthigt, jedem Körper eine gewisse Kraft zu ertheilen, auf andere Körper einzuwirken und deren Angriffen zu widerstehen (ad agendum in aliud vel ad actioni alterius resistendum). Diese Kraft erklärt Cartesius aus dem jedem Dinge natürlichen Bestreben, in dem Zustande zu beharren, worin es sich findet.* — Nun leuchtet ein, daß in der bloßen Ausdehnung, in dieser rein geometrischen Natur des Körpers, nirgends eine Kraft entdeckt werden kann, weder zu wirken, noch äußern Einwirkungen zu widerstehen, noch in dem eigenen Zustande zu beharren.

Hier ist die unwidersprechliche Thatsache, die von der Corpuskularphysik anerkannt, sogar als Naturgesetz behauptet aber aus deren Principien schlechterdings nicht erklärt wird. Diese Thatsache läßt sich mit Leibniz auf die höchst einfache Erscheinung zurückführen, daß sich ein großer Körper schwieriger in Bewegung setzen läßt als ein kleiner. Was sagt diese Thatsache? Daß ein großer Körper der äußern Einwirkung eine größere Widerstandskraft entgegensetzen kann als ein kleiner, daß also eine gewisse Widerstandskraft, eine gewisse Energie, in

* Vgl. Renati Des Cartes Princ. Phil. II. Nr. 40, 43. Vgl. Bd. I. dieses Werks X. S. 164.

seinem Zustande zu beharren, welche die Physiker Trägheit (inertie naturelle) nennen, jedem Körper von Natur eingepflanzt ist. Ohne diese Kraft, vermöge deren ein Körper wirkt und immer wirkt, können die wahren Naturgesetze der Bewegung weder entdeckt noch verstanden werden.

II. Die Kraft.

Es ist also klar, daß die bloße Ausdehnung niemals das Wesen des Körpers ausmacht. Freilich giebt es keine Körper ohne Ausdehnung, aber daraus folgt nicht, daß mit der Ausdehnung auch schon die Körper gegeben sind; vielmehr wird das wahre Verhältniß beider so gefaßt werden müssen, daß nicht vermöge der Ausdehnung die Körper, sondern umgekehrt vermöge der Körper die Ausdehnung besteht. Denn es hat sich gezeigt, daß in den Körpern gewisse Kräfte existiren, welche durch die bloße Ausdehnung niemals gegeben sind.*

* Von dem Dasein solcher Kräfte in der Materie, von der Unzulänglichkeit der Corpuscularphysik mit ihrer rein mechanischen Erklärungsweise der Körper, haben bereits einige philosophirende Zeitgenossen des Cartesius das dunkle, aber lebhafte Gefühl gehabt: nämlich die englischen Naturmystiker Henry Moore mit seinem principium hylarchicum, Cudworth mit seiner vis plastica, Glisson mit der natura energetica. Sie suchen dem herrschenden, auf reine Naturwissenschaft gerichteten Materialismus des Zeitalters dadurch zu begegnen, daß sie in der Materie gewisse seelenhafte Kräfte behaupten. Ich sehe nicht, wie Feuerbach unter diese Gegner der Corpuscularphysik auch Spinoza aufnehmen konnte. Es ist zwar richtig, daß Spinoza die Ausdehnung als Potenz bezeichnet hat, aber davon ist der Grund nicht sein Begriff des Körpers, den auch er rein materialistisch faßt, sondern sein Begriff Gottes, der ihm gilt als das absolute Vermögen sowohl des Denkens als der Ausdehnung.

Damit ist zunächst bewiesen, daß der Grundbegriff der bisherigen Philosophie, wornach das Wesen der Körper lediglich in der Ausdehnung besteht, mit der Natur der Körper, also mit der Natur der Dinge überhaupt, nicht übereinstimme, daß er diese Natur nicht erschöpfe, daß, um sie zu erschöpfen, jenes Princip anders gedacht oder der Begriff der Substanz reformirt werden müsse. Den Begriff der Substanz tiefer zu denken, als Cartesius und Spinoza vermocht haben, verlangt im exactesten Sinne des Worts eine physikalische Nothwendigkeit.

Die Körper sind nicht reine Größen, sondern sie sind Kräfte, ohne welche die Bewegung nicht erklärt und deren Gesetze nicht entdeckt werden können. Der Begriff der Größe ist rein mathematisch, und die Bewegung, wenn sie existirt, verläuft nur nach mechanischen Gesetzen. Wären die Körper nur Größen, so wäre ihre Wissenschaft reine Mathematik; wären die Bewegungen nur Größenbestimmungen, so müßten die Gesetze der Mechanik in letzter Instanz aus geometrischen Gründen dargethan werden. Aber es ist in der Natur der Körper etwas enthalten, das durch keine Größenbestimmung ausgemacht werden kann. Darum muß die Physik in ihren letzten Gründen das Gebiet der Mechanik und Mathematik übersteigen und einen höhern metaphysischen Begriff fassen (notion supérieure et métaphysique), der auf das Wesen der Dinge selbst eingeht. Nachdem Leibniz

Die Ausdehnung ist bei Spinoza Kraft, nicht weil sie körperlich, sondern weil sie göttlich ist. Und nur in diesem Sinne, den Feuerbach selbst erwähnt, unterscheidet Spinoza seinen Begriff der Ausdehnung von dem des Cartesius. Darum darf dieser Unterschied nicht angesehen werden als ein Widerspruch gegen die Corpuscularphysik. Vgl. L. Feuerbachs sämmtl. Werke, 5. Bd. S. 43 und 44. Ueber Cudworth vgl. Leibniz Sur le principe de vie. Op. phil. pag. 431.

die Frage untersucht hat, ob das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe, giebt er die schließliche Erklärung: „wie sehr ich auch überzeugt bin, daß innerhalb der Körperwelt Alles mechanisch geschieht, so bin ich zugleich der Ansicht, daß die Principien der Mechanik selbst, nämlich die ersten Gesetze der Bewegung, einen weit höhern Ursprung haben, als welchen die Principien der reinen Mathematik darthun können.“ — „Außer dem Begriff der Ausdehnung muß man den Begriff der Kraft in Anwendung bringen.“ *

Also die Kraft ist dieser höhere Begriff, auf welchen die Physik mit evidenter Nothwendigkeit hinweist. Dieser Begriff ist physikalisch im strengen Sinne des Worts, weil nur durch ihn die Natur der Körper gedacht werden kann, weil ohne ihn die einfachsten Thatsachen der Körperwelt unerklärlich bleiben. Aber zugleich übersteigt der Begriff der Kraft den Horizont der Physik, weil innerhalb dieses Horizontes immer nur ausgedehnte Massen und sinnlich greifbare Körper erscheinen. Denn es ist eben so unmöglich, den Körper ohne Kraft zu denken, als durch den Körper die Kraft anschaulich zu machen. Wir sehen die Wirkungen der Kraft, nicht deren Existenz. Wenn die Kraft ist, so wird sie innerhalb der Körperwelt mechanisch handeln, und ihre Wirkungen werden nach mathematischen Regeln bestimmt

* Car quoique je suis persuadé, que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi que les principes mêmes de la Mécanique, c'est-à-dire, les premiéres loix du mouvement ont une origine plus sublime que celles que les pures mathématiques peuvent fournir. Si l'essence du corps consiste dans l'étendue. — Il faut outre la notion de l'étendue employer celle de la force. Extrait d'une lettre pour soutenir cequ'il avait avancé ci-dessus. Op. phil. pag. 113, 114.

werden können, aber daß sie ist, läßt sich weder mechanisch noch mathematisch beweisen, nämlich nicht so beweisen, daß die Kraft gezeigt, gleichsam ad occulos demonstrirt werden kann, wie sich von der Mathematik die Körper und von der Mechanik die körperlichen Bewegungen mit anschaulicher Evidenz darstellen lassen. Die Kraft ist der Ursprung der mechanischen Welt, oder, wie sich Leibnitz öfters ausdrückt, der fons mechanismi,* aber diese Quelle ist dem Auge verborgen, welches in die Anschauung der sinnlichen Dinge versenkt ist. Es giebt kein Experiment, welches die Kraft als solche zum Vorschein bringt. So weit ich auch die Materie bis in ihre kleinsten Theile durchwandere, nirgends finde ich in dem Umfange der sichtbaren Welt den Punkt, wo ich der Kraft selbst gegenüberstehe und sagen kann: hier ist die Quelle der Erscheinungen, hier ist Kraft! — wo ich die Kraft mit derselben Anschaulichkeit erblicke, womit der Mathematiker erklärt: hier ist ein Cirkel! oder der Mechaniker: hier ist Pendelschwingung! Und warum ist dieser höhere, den physikalischen Gesichtskreis übersteigende Begriff ein metaphysischer? Weil er ein Princip oder ein reiner Vernunftbegriff ist, welchen die Physik von sich aus verlangt, aber aus eigenen Mitteln weder beweisen noch ausmachen kann. Wenn sich die Physik recht bedenkt, so muß sie erklären: ich bin hilflos, wenn ich den Begriff der Kraft nicht zur Erklärung der Körper anwenden darf, aber ich kann in meiner Weise weder zeigen, daß sie ist, noch weniger, worin sie besteht. Wie daher im Verstande von Leibnitz die Kraft den fons mechanismi bildet, so muß in demselben Geiste die Erklärung der Körper auf die Erklärung der Kraft oder die Physik auf die Metaphysik gegründet werden.**

* Mechanismi fons est vis primitiva. Ep. ad Bierlingium. Op. pag. 678. Vgl. Ep. ad Fred. Hoffmanum de rebus philosophicis.

** Et a me aliquoties jam est proditum — originem ipsius

Was ist die Kraft? Oder fragen wir besser, was sie nicht ist, da sich diese Frage aus den bereits festgestellten Bestimmungen unmittelbar löst. Innerhalb der (geometrischen) Ausdehnung giebt es keine Kraft: darum muß von der Kraft verneint werden, was allein von der Ausdehnung behauptet werden kann. Nur das Ausgedehnte ist theilbar, darum ist die Kraft untheilbar. Nur das Theilbare läßt sich zusammensetzen und trennen, darum ist die Kraft einfach. Nur das Zusammengesetzte entsteht, darum ist die Kraft ursprünglch oder primitiv (force primitive). Nur was entstanden ist, vergeht, darum ist die Kraft ewig. Aber das Untheilbare, Einfache, Ursprüngliche kann allein durch Begriffe erkannt und niemals durch die sinnliche Anschauung dargethan werden. So ist die Kraft ein reiner Vernunftbegriff oder ein metaphysisches Princip, denn sie gehört, sagt Leibnitz, unter diejenigen Wesen, die ebensowenig, als die Natür der Seele, versinnlicht werden können, und sich deshalb nicht von der sinnlichen Anschauung (Imagination), sondern von dem Verstande allein erreichen lassen.*

Mit dieser Betrachtung bestimmt sich die Aufgabe und das Princip der leibnitzischen Philosophie, und es leuchtet uns ein, daß diese ersten Gedanken eine große Reform der speculativen Welterklärung herbeiführen. Der Grundbegriff der leibnitzischen Philosophie ist das Princip der Kraft. Dieses Princip ist

mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse. De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum Nr. 3. Op. pag. 155.

* Haec autem vis insita distincte quidem intelligi potest, sed non explicari imaginabiliter; nec sane ita explicari debet, non magis quam natura animae; est enim vis ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. De ipsa natura etc. Nr. 7. pag. 156.

schlechterdings **immateriell**. Aus diesem immateriellen Principe sollen die Erscheinungen der Materie erklärt werden, nicht etwa so, daß man nach Art der Cartesianer und Occasionalisten zu jenem Principe seine Zuflucht nimmt, als zu einer auswärtigen Macht, welche äußerlich und wunderthätig auf die Dinge einwirkt, sondern so, daß in dem Wesen der Dinge selbst die Kraft begriffen wird als deren wirkende Natur oder ursprüngliches Vermögen. Es ist zum Erstenmale hier, daß im Geiste der neuern Philosophie mit voller Klarheit der Gedanke aufgeht: es **müssen aus immateriellen, also geistigen Principien** auch die Körper erklärt werden, oder, was dasselbe sagt, die Vermögen, welche in allen Dingen wirken, sind immaterielle, also geistige oder wenigstens dem Geist analoge. Setzen wir hinzu, daß diese prägnante Formel das Problem der leibnitzischen Philosophie in ihrem ganzen Umfange einschließt, daß Leibnitz selbst, so oft er den Plan seines Lehrgebäudes entwirft, sogar in dessen flüchtigsten Skizzen, diesen Gedanken einer spiritualistischen Erklärung der Körperwelt an die Spitze gestellt hat, daß hier der bedeutsame Wendepunkt liegt, wo die neue Philosophie die cartesianisch-spinozistischen Begriff verläßt und den Weg auf die kritische Epoche einschlägt. Denn es war ein charakteristisches Merkmal jener rein dogmatischen Philosophie, daß innerhalb ihrer Anschauungsweise ein ausschließender Gegensatz bestand zwischen dem Immateriellen und Materiellen, zwischen Geistern und Körpern, zwischen Denken und Ausdehnung; daß man darauf bedacht war, diese abstracte Trennung festzuhalten, die Pneumatik rein idealistisch, die Physik rein materialistisch auszubilden; daß aus diesem Grunde die thatsächliche Vereinigung von Geist und Körper entweder mit den Occasionalisten für ein immerwährendes **Wunder** oder mit Spinoza für ein ewiges **Axiom** erklärt werden mußte. **Dieser Gegensatz nun ist aufgehoben im Princip der leibnitzischen Philosophie.** Er ist aufgehoben

im Begriffe der Kraft. Da nämlich die Kraft als solche immateriell ist, so schließt sie Alles in sich, was unter den Begriff des Immateriellen fällt, alle geistigen und denkenden Vermögen; und zugleich enthält sie die Natur des Körpers, weil diese ohne Kraft nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, daß die Kraft die Natur der Geister und Körper, also das einmüthige Wesen aller Dinge, ausdrückt, und mithin dem Begriffe der Substanz gleichgesetzt werden muß: die Kraft muß als Substanz, und die Substanz kann nur als Kraft gedacht werden. Wenn nämlich die Substanz das ursprüngliche Wesen der Dinge bezeichnet, dessen Begriff nicht von dem eines andern Dinges abhängt, so kann sie niemals durch die Ausdehnung bestimmt werden, denn es hat sich gezeigt, daß die Ausdehnung nichts Ursprüngliches ist, sondern, um erklärt zu werden, den Begriff der Kraft verlangt. Darum geschah es, wie sich Leibniz sehr bezeichnend ausdrückt, „praepostere," daß Cartesius das Wesen der Körper in die bloße Ausdehnung setzte.* Vielmehr ist das wahrhaft Ursprüngliche, ohne welches weder die Geister noch Körper erklärt werden können, die Kraft, und darum läßt sich die Substanz nur in dieser Weise denken.

Aber wie muß die Kraft der Dinge selbst gedacht werden? Wie verhält sich die eine Kraft zu den vielen Dingen und umgekehrt? Sollen wir antworten, was hier das Nächste zu sein scheint, daß sich die Kraft zu den Dingen verhalte, wie die Ursachen zu ihren Wirkungen, oder wie die eine Substanz zu ihren zahllosen Modificationen? So wären wir dem Cartesius nur entronnen, um im Spinozismus stehen zu bleiben, oder wir hätten die Lehre Spinozas nur in einem Punkte, nämlich in

* De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Op. pag. 122. Vgl. Examen des principes du Père Malebranche.

dem Verhältnißbegriff der Attribute geändert, um in der Hauptsache, nämlich in dem Begriffe der einen Substanz mit ihr übereinzustimmen! Aber gerade in diesem Punkt wendet sich Leibniz auf das nachdrücklichste gegen den Spinozismus, gerade hier sucht er diese „doctrina pessimae notae“ zu stürzen. Wie die Natur der Körper den cartesianischen Begriff der ausgedehnten Substanz widerlegt, so widerlegt die Natur der Dinge überhaupt den spinozistischen Begriff der einen und einzigen Substanz. Wenn es nämlich nur eine Substanz gäbe, so wäre sie die einzige Kraft, so wäre dieses eine Wesen allein zur Kraftäußerung oder Handlung fähig, und alle Dinge ohne Ausnahme wären ohnmächtig und thatlos: sie wären nicht activ, sondern rein passiv, sie könnten nicht selbst wirken, sondern nur bewirkt werden. Die Kraft ist die Quelle aller Thätigkeit. Giebt es nur eine Kraft, so giebt es in den Dingen selbst keine eigenthümlichen Kräfte, also auch keine eigenthümlichen Handlungen. Aber es giebt solche Handlungen, und zwar in allen Dingen: die Geister denken aus eignem Vermögen und sind daher mehr als vorübergehende Gedanken der göttlichen Denkkraft; die Körper bewegen sich selbst und sind daher mehr als nur widerstandslose Massen. Die Dinge sind thätig, darum sind sie kräftig; denn „actio sine vi agendi esse non potest;“ sie sind nicht Theile einer Kraft (denn die Kraft ist untheilbar), sondern selbst Kräfte und darum Substanzen. An diesem Punkte scheitert die Lehre Spinozas: sie scheitert an dem Zeugnisse der Natur selbst, worin jedes Ding aus eigner Kraft handelt. So viel Dinge, so viel Kräfte, so viel Substanzen: die Kraft der Dinge besteht mithin in einer zahllosen Fülle von Kräften, in einer zahllosen Fülle einzelner Substanzen.

Oder läßt sich etwa eine Kraft denken, welche nicht handelt? Wenn sie nicht handelt, so ist die Kraft entweder eine leere

Potenz (inanis potentia), welche nicht wirken und in Kraft gesetzt werden kann, oder sie ist nach scholastischen Schulbegriffen eine bloße Potenz (potentia nuda), die, um zu wirken, der äußern Anregung bedarf. Solche Begriffe erreichen die Natur der Kraft nicht. Denn die wirkliche Kraft ist weder ein so unfruchtbares noch ein so hülfsbedürftiges Wesen, sondern sie wird durch sich selbst zum Handeln getrieben. Darum ist sie immer thätig oder wenigstens immer in dem lebendigen Streben nach Thätigkeit begriffen. Die Thätigkeit der Körperkraft sei die Bewegung: ist nicht jeder Körper immer bewegt oder wenigstens immer in dem Streben nach Bewegung begriffen, selbst im Zustande scheinbarer Ruhe? Oder kann etwa der Körper jemals aufhören äußern Einwirkungen Widerstand zu leisten? Ist er nicht beständig solchen Einwirkungen preisgegeben? Kann ein Körper anders existiren als in der unmittelbaren Gesellschaft der Körper? Also ist jeder Körper beständig im Widerstande und im Gegendrucke begriffen. Ist nicht der Widerstand Thätigkeit? Also ist mit der Widerstandskraft des Körpers auch eine immerwährende Thätigkeit desselben gesetzt, und so wenig ein Körper ohne die Kraft des Widerstandes gedacht werden kann, so wenig kann diese Kraft anders als thätig und *immer* thätig gedacht werden.*

Wo Thätigkeiten sind, da müssen Subjecte sein, von denen sie ausgehen, Kräfte, woraus sie entspringen. Diese Wesen, welche aus eigener Machtvollkommenheit handeln und zum Handeln nur durch sich selbst getrieben werden, gelten uns für ursprüngliche Wesen oder für *Substanzen*. Wie nun jede Thätigkeit eine bestimmte Handlung ist, so ist ihr Subject eine bestimmte, von andern unterschiedene, *einzelne* Substanz. Jedes thätige Wesen ist ein Subject, jedes Subject ist eine einzelne

* Vgl. De primae philos. emend. sive de not. subst.

Substanz: diese Bestimmungen sind für Leibnitz geradezu Wechselbegriffe, so daß jede als Prädikat der andern ausgesagt werden kann. In jener Abhandlung über das Wesen der Natur oder über die natürliche Kraft und Handlungen der Dinge, worin sich Leibnitz über die ersten Gedanken seiner Philosophie am gründlichsten verbreitet, erklärt er durch den Begriff der Thätigkeit den Begriff der Substanz: „so weit ich den Begriff der Thätigkeit einsehe, beweist und befestigt dieser Begriff jenen sehr gebräuchlichen Satz der Philosophie, daß, wo Thätigkeiten sind, auch Subjecte sein müssen, von denen sie ausgehen, und ich finde diesen Satz so wahr, daß man ihn umkehren kann und sagen: Alles, was handelt, ist eine einzelne Substanz, und jede einzelne Substanz handelt, und zwar ohne Unterlaß, selbst den Körper nicht ausgenommen, indem sich niemals ein Zustand absoluter Ruhe findet.“ *

Also die Natur der Dinge muß als Kraft, und die Kraft muß als Substanz, und zwar als thätige, immer thätige, einzelne Substanz gedacht werden. Denn ohne einzelne Substanz giebt es keine Thätigkeit, ohne Thätigkeit giebt es keine Kraft, ohne Kraft giebt es weder Geister noch Körper. Was ist nun die einzelne Substanz, welche wir dem Begriff der Kraft und der Thätigkeit gleichsetzen? Sie ist als Substanz

* Quantum ego mihi notionem actionis perspexisse videor, consequi ex illa et stabiliri arbitror receptissimum philosophiae dogma, actiones esse suppositorum; idque adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omne singularis substantia agat sine intermissione; corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur. De ipsa natura etc. Nr. 9. Op. phil. pag. 157.

ein untheilbares, einfaches, ursprüngliches Wesen, welches von außen in keiner Weise bestimmt werden kann, also nicht durch andere, sondern nur aus eigner Kraft handelt und leidet, oder von Allem, was in ihm geschieht, die alleinige Ursache bildet. Sie ist als einzelnes Wesen von allen übrigen unterschieden als dieser so bestimmte Singularis. In der ersten Rücksicht bildet sie ein vollkommen einfaches und selbständiges, in der zweiten ein vollkommen specifisches und in seiner Weise einziges Wesen. Fassen wir beide Bestimmungen in eine, so nennen wir dieses so einfache, selbständige, unterschiedene Wesen ein Individuum.

III. Individuum und Monade.

Worin kann nun die Kraft der einzelnen Substanz anders bestehen, als daß sie in thätiger Weise ausdrückt, was sie von Natur ist, daß sie zugleich ihre einfache Selbständigkeit und ihre specifische Einzigkeit, mit einem Wort ihre Individualität behauptet? Die Individualität aber behauptet sich durch die Selbstthätgkeit und durch die Selbstunterscheidung. Die Thätigkeit, wodurch sich das ursprüngliche, untheilbare Selbst, die Kraft als solche, setzt und behauptet, möge die Individuation genannt werden. Die andere, wodurch jedes Individuum seine Singularität hervorhebt, wodurch es erklärt, daß es in dieser Singularität von allen andern vollkommen verschieden, daß es schlechthin nur sich selbst gleich ist, daß es auf der Welt nicht zwei einander vollkommen gleiche Wesen giebt, möge die absolute Specification oder Distinction heißen. Es erhellt, daß mit der ersten Thätigkeit auch die zweite unmittelbar verknüpft ist, daß die Selbstthätigkeit nicht gedacht werden kann ohne die Selbstunterscheidung,

daß beide in einem und demselben Act ein und dasselbe Wesen ausdrücken, oder, um mit Leibnitz zu reden: „principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.“ Dieses Princip der Individuation und der specificirenden Thätigkeit bildet das Wesen aller in der Welt wirkenden Kräfte. Jede einzelne Substanz, gleichviel welchen Werth sie innerhalb der Weltordnung einnimmt, hat das Vermögen, sich als Individuum und zwar als *dieses* von allen übrigen verschiedene Individuum zu bethätigen. Wo aber Selbstbethätigung ist, da ist Leben oder Lebendigkeit. Darum liegt in allen diesen Substanzen von Natur eine *unzerstörbare Lebenskraft*, nämlich die Kraft des selbstthätigen Daseins, welche man gewöhnlich den lebendigen Körpern der Natur im Unterschiede von den leblosen zuschreibt. So ist den Principien der leibnitzischen Philosophie der Begriff des Lebens eingepflanzt und mitgegeben als ein nothwendiges Attribut, ohne welches die Kraft überhaupt nicht gedacht werden kann. Diese Philosophie ist in ihrem Grundgedanken überzeugt, *daß es in der Welt nichts Lebloses giebt*, und darum wird es nicht mehr befremden, wenn sich von hier aus die wunderbare Anschauung eines allbelebten und seelenvollen Universums über das gesammte System verbreitet. Denn es giebt nichts, was nicht auf irgend eine vollkommen bestimmte Weise Kraft zu äußern und mit dieser Kraftäußerung sich zu bethätigen vermöchte: darum sind ohne Ausnahme alle Dinge in ihrem Wesen *lebendig wirkende Naturen*, und wenn sie unsern Sinnen als leblose Körper erscheinen, so ist diese oberflächliche Sinneswahrnehmung kein Zeugniß gegen jenen tiefblickenden Gedanken. Denn in der Natur sind viele beständige Kräfte und Formen, die wir erkennen und verstehen, so wenig unsere sinnliche Anschauung davon erfährt. Leugnen wir etwa den Druck der Luft, wenn wir ihn

nicht spüren, oder die sphärische Form des Erdkörpers, weil wir sie nicht sehen?*

Diese lebendig wirkende Naturen sind das neue, von Leibniz entdeckte Princip der Philosophie. Wie jede von ihnen ein eigenthümliches Wesen bildet, gleichsam eine Welt für sich ausmacht, so ist dieser Begriff ein origineller, von allen Begriffen der frühern Philosophie wohl zu unterscheidender Gedanke. Um diesen Unterschied auszusprechen, müssen wir dem neugeborenen Principe einen Namen geben, wodurch es charakteristisch hervorgehoben wird gegenüber den früheren Begriffen der Substanz: einen Namen, welcher sich zu dem der Substanz verhält, wie der Eigenname zum Gattungswort oder wie das nomen proprium zum nomen appellativum. Bezeichnen wir die leibnizischen Elementarwesen als einzelne Substanzen, so ist in diesem Ausdruck der Unterschied nicht kenntlich gemacht zwischen ihnen und den Substanzen des Cartesius, denn auch dem letztern gelten die einzelnen Wesen für Substanzen, die Geister sowohl als die Körper. Während aber von den cartesianischen Substanzen die einen ausgedehnt, theilbar, zusammengesetzt sind und sein müssen, so gelten bei Leibniz alle einzelne Substanzen für Kräfte, und darum für immaterielle, untheilbare, einfache Wesen. Um dieser Einfachheit willen mögen sie Einheiten genannt werden, aber nicht im gemeinen, sondern im strengen Sinne des Worts (dans la rigueur philosophique). Sie sind wahrhafte Einheiten (unites réelles, véritables; verae unitates), die nicht getheilt und in eine Menge aufgelöst oder zerlegt werden können, die nicht erst zu Einheiten werden, indem sie vieles Discrete vereinigen, sondern die an und für sich Einheiten sind und ewig bleiben. Nicht die Zahl, sondern die Kraft bildet

* Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pag. 223.

das Wesen dieser Einheiten. Sie sind Einheiten nicht im arithmetischen, sondern im metaphysischen Verstande. Um diesen Unterschied von der Zahlgröße hervorzuheben, könnte man sie mit Leibnitz Punkte nennen, aber man müßte ebenfalls hinzufügen metaphysische Punkte (points métaphysiques), damit sie nicht verwechselt werden können weder mit den physischen noch mathematischen. Denn die physischen Punkte sind körperliche, also theilbare Größen und darum niemals im genauen Verstande exacte Punkte; dagegen die mathematischen sind zwar exact, denn sie sind nicht ausgedehnt, aber es fehlt ihnen die wirkliche Existenz, denn sie existiren nur als mathematische Begriffe. Die methaphysischen Punkte vereinigen beides in sich: sie sind echte und in Wahrheit existirende Punkte, sie sind zugleich exact, wie die mathematischen, und reell, wie die physischen; sie sind substanzielle, Wesen bildende Punkte (points de substance).* Um den reellen Werth dieser Punkte im Unterschiede von den mathematischen auszudrücken, könnte man sie Atome nennen, wenn dieses Wort nicht an die Atomisten der alten und neuern Zeit erinnerte, von deren Begriffen sich die leibnitzischen im Princip unterscheiden. Die Atome nämlich eines Demokrit und Epikur, eines Gassendi und Hobbes sind materiell, also ausgedehnt und theilbar, darum sind sie nicht wahre, sondern sogenannte Atome, sie sind im Grunde nur Korpuskeln (kleine Körperchen), also nicht dem Wesen, sondern nur dem äußern Scheine nach Atome. Dagegen die leibnitzischen Principien sind ihrem Wesen nach untheilbar oder atom,

* Il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude. Système nouveau de la nature Nr. 11. Op. phil. pag. 126.

darum müssen sie als atomes de substance von den Grundbegriffen der Atomisten unterschieden werden. Hieraus folgt unmittelbar die charakteristische Auszeichnung der leibnitzischen Atome von den herkömmlichen. Diese nämlich, gemäß ihrer materiellen Beschaffenheit, lassen sich nur nach Zahl, Größe und Figur unterscheiden, d. h. nach den äußern Modalitäten der Ausdehnung; im Grunde ihres Wesens sind alle einander gleich, und wie ihre thatsächliche Verschiedenheit eine äußerliche und darum zufällige ist, so könnte ein anderer Zufall eben so gut machen, daß diese Atome auch äußerlich einander gleich wären. Denn ist die Verschiedenheit zufällig, so ist die Gleichheit möglich. Es fehlt diesen Atomen die Quelle der Distinktion, die Kraft der innern Unterscheidung, vermöge deren jedes seine eigenthümliche Form ausprägt und sich als dieses Individuum von allen übrigen unterscheidet. Materielle Atome sind keine Individuen. Denn das Wesen eines materiellen Atoms besteht in der rohen, äußerlich gestalteten Masse, das Wesen eines Individuums dagegen in der mit innerer Nothwendigkeit selbstgebildeten Form. Dort liegt das Atom in der materiellen Beschaffenheit, hier in der formellen, darum unterscheidet Leibnitz in dem Ausdrucke formeller Atome (atomes formels) seine Principien von denen der Atomisten.*

Was nämlich die Form der Dinge betrifft, so erklärt sich aus folgendem Gesichtspunkte die Differenz zwischen Leibnitz und

* Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. Ibid. — pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir à un atome formel, puis qu'un être matériel ne saurait être en même

den Corpuscularphilosophen sowohl der atomistischen als der cartesianischen Schule. Entweder ist einem Dinge die Form von außen gegeben, oder sie ist mit dem Wesen desselben gesetzt und folgt nothwendig aus seiner Natur. In dem ersten Fall ist sie ein zufälliges, in dem andern ein nothwendiges Attribut dieses Dinges. Zufällig ist die Form, wenn das Ding auch ohne sie gedacht werden kann, nothwendig dagegen, wenn mit diesem Dinge diese Form gedacht werden muß. Zu den zufälligen Formen verhält sich das Ding als deren gleichgiltiges Substrat, zu den nothwendigen als deren thätiges Subjekt. So ist z. B. das Baumaterial offenbar das gleichgiltige Substrat für das Gebäude, welches daraus gebildet wird; ein lebendiger Körper dagegen, wie Pflanze oder Thier, ist das thätige Subjekt seiner eigenthümlichen Form und Gestaltung. In den Elementen eines Gebäudes liegt nicht der Trieb, ein Haus zu werden: sie werden es auf dem Wege mechanischer Composition. In den Elementen eines Organismus dagegen, in dem Samen der Pflanzen und Thiere, liegt der Trieb, ein lebendiger Körper, dieses so bestimmte Individuum zu werden: sie werden es auf dem Wege selbstthätiger Entfaltung. Dort ist die Form zufällig und accidentell, hier ist sie nothwendig und wesentlich. Wie verhalten sich in der Natur die Dinge zu ihren Formen? Auf diese Frage antworten die Corpuscularphilosophen: die Elemente der Natur verhalten sich zu ihren Formen als gleichgiltige Substrate, die Formen verhalten sich zu den Dingen als zufällige Modi. Leibnitz dagegen erklärt: die Dinge verhalten sich zu ihren Formen als

tems matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Syst. Nouv. Nr. 3. Op. Phil. pag. 124.

Ueber den Unterschied von Atom und Individuum vergl. Nouveaux Essais. liv. II. chap. 27. Op. Phil. pag. 277 278.

thätige Subjecte, die Formen verhalten sich zu den Dingen als nothwendige Attribute oder substantielle Beschaffenheiten. Mit den Elementen der Natur sind auch die Naturformen gegeben, die Formen sind ursprünglich und primitiv, wie die Substanzen. Man kann die Naturformen nicht erklären, wenn man sie nicht aus den Elementen der Natur ableiten kann, und das ist nur möglich, wenn in den Elementen selbst der Trieb zur Form oder die formgebende Kraft entdeckt wird. Da nun jedes Ding vermöge seiner bestimmten Form ein Individuum bildet, so leuchtet ein, daß aus diesem Formbegriffe allein das Dasein der Individuen in der Welt erklärt werden kann. Darum unterscheidet Leibniz seine Formbegriffe von denen der Corpuscularphilosophen in dem aristotelisch-scholastischen Ausdrucke wesentlicher oder substantieller Formen (formes substantielles, formae substantiales).*

Es handelt sich um einen einfachen Ausdruck, der nicht nöthig hat, erst durch nähere Bestimmungen unterschieden zu werden von andern ähnlichen Bezeichnungen, der mit einem Worte erklärt, daß jede Substanz eine formelle Einheit oder ein Individuum ist. Dieses Wort heißt Monade. Leibniz wählt diesen pythagoräischen Ausdruck, um auf eine bündige und unzweideutige Weise sein Princip von der frühern und gleichzeitigen Metaphysik zu unterscheiden.**

Um den Begriff der einzelnen Substanz streitet er mit Cartesius, denn bei ihm ist die einzelne Substanz nie zusammen-

* Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles. Système Nouveaux Nr. 3. pag. 124. Vgl. De ipsa natura Nr. 11. pag. 158.

** Monas est un mot Grec qui signifie l'Unitè ou ce qui est un. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 1. Op. Phil. pag. 714.

gesetzt, sondern immer einfach: sie ist Einheit. Um den Begriff der Einheit streitet er mit der Arithmetik, denn in seinem Verstande ist die Einheit untheilbar: sie ist Punkt. Um den Begriff des Punktes streitet er mit der Mathematik, denn seine Punkte sind wirkliche Wesen oder Atome. Um den Begriff des Atoms streitet er mit den Atomisten, denn seine Atome sind Kräfte oder Formen. Um den Begriff der Formen streitet er mit den Corpuskularphilosophen, denn ihm gelten die Formen der Dinge nicht als zufällige, sondern als wesentliche Bildungen: sie sind substantielle Formen oder Individuen. Daß die Substanz so begriffen werden müsse, erklärt das Wort Monade. „Und diese Monaden," sagt Leibnitz im Anfange seiner Monadologie, sind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Wort die Elemente der Dinge."*

* Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Eléments des choses. Monadologie Nr. 3. Op. Phil. pag. 705.

Viertes Capitel.

Die geschichtliche Aufgabe der leibnitzischen Philosophie.

I. Die rein dogmatischen Systeme: Spinoza und das Princip der All-Einheit (Pantheismus und Mystik). Die Occasionalisten. Cartesius. II. Die materialistische Richtung: die Corpuscularphilosophen und die Atomisten der alten und neuern Zeit. (Hobbes, Gassendi, Epikur, Demokrit). III. Die formalistische Richtung: die Scholastik (Nominalismus und Realismus [Skotus und Thomas]). Die classische Philosophie (Aristoteles, Plato). IV. Der geschichtliche Charakter der leibnitzischen Philosophie.

Das neue Princip der Metaphysik ist die Monade. Wir haben gezeigt, daß unter diesem Ausdruck die Substanz als Individuum oder, was dasselbe heißt, das Wesen der Dinge als eine Fülle selbstthätiger Kräfte begriffen werden soll. Bei dieser Untersuchung sind wir geflissentlich einen andern Weg gegangen, als welchen gewöhnlich die Darstellungen der leibnitzischen Philosophie einschlagen. Statt einer Nominaldefinition haben wir eine Realdefinition, statt eines ontologischen Arguments, das vom Begriff der Sache auf deren Dasein schließt, einen exacten Beweis geliefert, der von einer bestimmten Thatsache ausgeht, und aus deren Analyse den Begriff schöpft, wodurch allein jene Thatsache erklärt werden kann. Mit andern

Worten: der Begriff der Monade ist von uns nicht auf dem Wege der Deduction, sondern der Induction entdeckt worden, und so empfing die Metaphysik jenen neuen Begriff, ohne welchen sie niemals mit den einfachsten Erfahrungen der Natur übereinstimmte. Man deducirt den Begriff der Monade, indem man ihn aus dem allgemeinen Begriff der Substanz ableitet, oder indem man zeigt, daß nur durch diesen Begriff die Substanz richtig definirt werden könne. Ich zweifle, ob auf diesem Wege der gesuchte Begriff mit einiger Evidenz erreicht wird, ob der so gefundene Begriff jemals fester steht, als eine bloße Hypothese, die sich mit mehr oder weniger Glück auf die Natur der Dinge selbst anwendet. Man inducirt dagegen den Begriff der Monade, indem man ihn aus den Erscheinungen der Natur, aus den bestimmten Aeußerungen der Körper hervorgehen läßt, oder indem man zeigt, daß nur vermöge dieses Begriffs jene Erscheinungen erklärt und die Natur des Körpers wahrhaft begriffen werden könne. Ich bin gewiß, daß in diesem intimen Verhältnisse zur Natur Leibniz selbst sein Princip entdeckt hat, daß allein durch die Analyse einer Naturerscheinung ihm klar geworden ist, wie die Substanz der Dinge als Kraft und darum als Monade gedacht werden müsse, daß ohne diese Gewißheit die bloße Versicherung, daß die Substanz Kraft sei, ein assertorisches und darum problematisches Urtheil geblieben wäre. Auch sind die Darstellungen, welche mit einer solchen Nominaldefinition die leibnizische Philosophie einführen, genöthigt, gerade den Hauptsatz des ganzen Systems zu erzählen mehr, als zu beweisen.

Was nämlich Leibniz selbst betrifft, so war die Natur seines Geistes weit geschickter, neue Gedanken zu entdecken, als zu ergrübeln, und es lag in der Eigenthümlichkeit dieses Genies, daß es auf dem Wege der Induction und der Naturanschauung seine Wahrheiten leichter fand, als durch die Syllogismen reiner

Metaphysik. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß die leibnitzische Philosophie die Metaphysik vernachlässigt oder gar gering geschätzt habe, denn sie ging vielmehr darauf aus, eine neue zu gründen, sondern wir meinen, daß dem Urheber dieser Philosophie die Form des physikalischen Denkens congenialer war, als abstrakte Definitionen, und besser als diese zur Entdeckung neuer Begriffe diente. Ueberall schließt dieser Verstand von der Thatsache auf den adäquaten, die Thatsache erklärenden Begriff; der kosmologische Geist der leibnitzischen Philosophie ist überhaupt den ontologischen Beweisführungen abgeneigt: ihr Ideengang erhebt sich von der Physik zur Metaphysik, sie schließt von der Welt auf Gott, vom Körper auf die Kraft, von der Kraft auf das Dasein der Monaden. Leibnitz beginnt die schöpferische Periode seiner Philosophie mit der Untersuchung des Körpers, von dem er zeigt, daß er nicht durch die Ausdehnung, sondern durch die Kraft erklärt werden müsse,* und auf dieselbe Weise lassen die Entwürfe seiner Metaphysik, vom ersten Abriß bis zu den letzten Ausführungen, den Hauptgedanken des Systems entspringen. Es heißt hier nicht: der Begriff der Substanz muß als Monade gedacht werden. Sondern es heißt: weil es zusammengesetzte Substanzen giebt, darum muß es einfache Substanzen oder Monaden geben. Was sind zusammengesetzte Substanzen? Körper. Was sind einfache Substanzen? Kräfte. Also mit andern Worten beginnen die Entwürfe der leibnitzischen Metaphysik immer mit dem Argument: weil es Körper giebt, darum muß es Kräfte geben. Das ist der Grund, weßhalb wir in dieser Form eben denselben Gedanken ausführlich dem System zu Grunde gelegt haben.**

* Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue. (Journal des savans. 1691.)

** Den ersten Entwurf seiner neuen Metaphysik giebt Leibnitz in

Der Körper muß gedacht werden als Kraft. Die Kraft ist ein untheilbares, also immaterielles, einfaches, ursprüngliches Wesen, darum muß sie gedacht werden als Substanz. Die kräftige Substanz ist immer thätig, und da sie allein die Quelle ihrer Thätigkeit bildet, so leuchtet ein, daß sie ein selbstthätiges Wesen ist, d. h. ein Individuum oder eine Monas. Aber mit der Selbstthätigkeit ist die Selbstunterscheidung oder das Princip der durchgängigen Verschiedenheit, also der absolute Unterschied und damit die absolute Vielheit der Monaden gegeben. Deshalb ist die Frage, warum es nicht bloß eine Monade, sondern deren zahllose giebt, eben so müßig, als wenn man fragen wollte, warum nicht ein Individuum allein, sondern viele da sind? Ohne die vielen wäre auch das eine unmöglich, denn das Wesen des Individuums besteht in der selbstgebildeten Eigenthümlichkeit, und so spontan und selbstkräftig diese Eigenthümlichkeit ist, so wenig könnte sie stattfinden, wenn sie nicht von andern eigenthümlichen Wesen zu unterscheiden wäre.

Aus dem Begriff der Monade erklären sich sowohl die Gegensätze, als die verwandten Beziehungen, welche Leibniß zu den geschichtlichen Systemen einnimmt, und wir haben bereits gesehen, als es sich um den Namen des neuen Princips handelte, wie sehr Leibniß darauf bedacht war, seinen Begriff der Substanz von den gleichnamigen Begriffen Spinozas, der Cartesianer und Atomisten genau zu unterscheiden.

jenem Briefe an Arnaud (1690). Hier heißt es: Le corps est un aggrégé de substances, — il faut par conséquent que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles. Lettre à Mr. Arnauld. pag. 107. Die letzte ausführliche Uebersicht des Systems ist die Monadologie von 1714. Der zweite Paragraph lautet: Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composées. La Monadologie Nr. 2. Op. Phil. pag. 705.

I. Die rein dogmatischen Systeme.

1) Spinoza und das Princip der All-Einheit.

Der Begriff der Monade erklärt, daß alle Dinge Substanzen, d. h. ursprüngliche und von Natur selbständige Wesen sind, daß sie daher auf natürlichem Wege diese Selbständigkeit weder empfangen noch verlieren, oder auf natürliche Weise weder entstehen noch vergehen können. Mit dieser Erklärung wendet Leibniz seine Philosophie gegen die Lehre Spinozas, welche, gegründet auf den Begriff der einen Substanz, in allen einzelnen Wesen Nichts sah als deren vorübergehende Modificationen. Diese beiden Begriffe hängen genau und folgerichtig zusammen. Giebt es nur eine Substanz, so sind alle einzelnen Dinge selbstlos und unkräftig. Sind die Dinge unselbständig und kraftlos, so können sie nicht sich selbst von der göttlichen Substanz unterscheiden, also auch nicht von ihr unterschieden werden, so ist, wie Spinoza deutlich erklärt, Gott selbst das einzige wahre und beständige Wesen der Dinge. Jede Lehre daher verfällt nach dem Urtheile von Leibniz dem Systeme Spinozas, welche irgendwie die Ursprünglichkeit der Dinge angreift und die Natur für einen bloßen, an sich nichtigen, Schauplatz der göttlichen Wirksamkeit hält.* Mögen diese Lehren immerhin über das Wesen Gottes anders denken, als Spinoza, da sie mit ihm einverstanden sind über die Ohnmacht und absolute Unselbständigkeit aller einzelnen Dinge, so sind ihre Vorstellungen von Gott vielleicht religiöser, aber auch gewiß unklarer, als die geometrische Theologie jenes „novateur trop connu," und ihr Vorzug besteht nicht in dem

* Et ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinozismum. Ep. de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmanum. Op. Phil. pag. 161. Vgl. Examen des principes du Père Malebranche. pag. 691.

bessern Princip, sondern in der geringern Folgerichtigkeit der Gedanken. Consequenter Weise muß jeder Spinozist sein, welcher den Dingen die eigenthümlichen und ursprünglichen Kräfte abspricht. Hier gilt das Dilemma: entweder sind alle Dinge selbstlos oder selbständig. In dem ersten Falle giebt es nur eine Substanz, welche Gott ist; in dem andern sind alle Dinge Substanzen oder Monaden. Also entweder die eine Substanz oder die zahllosen Monaden: entweder Spinoza oder Leibnitz. Es giebt kein Drittes. „Ich begreife nicht," schreibt Leibnitz an Bourguet, „wie Sie aus meinen Begriffen den Spinozismus folgern können; im Gegentheile gerade durch die Monaden wird der Spinozismus vernichtet. — Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe, und also Alles außer Gott vorübergehend und selbstlos wäre, denn es wäre dann in den Dingen keine substantielle Basis, die in der Existenz der Monaden besteht.* Und dieselbe Nothwendigkeit demonstrirt Leibnitz in der öfters erwähnten Abhandlung über das Wesen der Natur und die natürlichen Kräfte der Dinge dem Physiker Sturm, der in einer Dissertation de idolo natura die selbstthätige Kraft oder natürliche Energie der Dinge in Abrede gestellt hatte. „So würde folgen," sagt Leibnitz, „daß kein natürliches Wesen, keine Seele in ihrer Identität beharre, daß Nichts von Gott wirklich erhalten werde, daß

* Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinozisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinozisme est détruit. — Sp. aurait raison, s'il n'y avait point de Monades, et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidens et modifications puisqu' il n' y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades. Lettre II. à Mr. Bourguet. Op. Phil. pag. 720.

mithin alle Dinge nichts wären als ohnmächtige und vorübergehende Modificationen der einen, göttlichen, beharrlichen Substanz, wesenlose und gleichsam gespenstische Erscheinungen; mit andern Worten, daß die Natur selbst oder die Substanz aller Dinge Gott sei: eine Lehre vom übelsten Ansehen, welche unlängst ein zwar scharfsinniger, aber gottloser Schriftsteller eingeführt oder vielmehr erneuert hat." *

Denn Spinozas eigenthümlicher Naturalismus, der alle Zweck- und Moralbegriffe von sich ausschließt, ist in dieser Lehre weder das einzige noch weniger das erste, wogegen sich Leibnitz wendet. Das Erste ist das Princip der einen und einzigen Substanz, welches freilich älter und umfassender ist als die Lehre Spinozas. Unter diesem Begriffe vereinigt Leibnitz alle Theorien, welche die Einheit der Dinge nur als eine All-Einheit zu denken verstehen. Wie später Jacobi den Spinozismus für den Typus gleichsam aller Philosophie nahm, so nimmt ihn Leibnitz als die Grundformel aller pantheistischen Philosopheme. Die Gottheit gilt hier als das All-Eine, wozu die einzelnen Dinge sich verhalten, um in den üblichen Bildern der Pantheisten zu reden, wie die Tropfen zum Ocean, oder wie bei einer Panflöte die verschiedenen Töne zu dem einen Luftstrom, der das gesammte Flötenspiel durchdringt.** Gleichviel, wie dieses All-Eine gefaßt

* Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas et quasi fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit ipsam naturam vel substantiam rerum omnium deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, ac profanus, orbi invexit vel renovavit. De ipsa natura Nr. 8. pag. 156, 157.

** Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. pag. 181

wird, ob als Natur oder Geist, ob mit Spinoza als die Substanz, die Alles bewirkt, oder mit Andern als die Weltseele (esprit universel), die Alles belebt und begeistet: immer müssen die einzelnen Dinge, Seelen, Geister (êtres particuliers) angesehen werden nicht selbst als Substanzen, sondern als Modi der einen Substanz, nicht selbst als Ganze, sondern als Theile, nicht selbst als Gattungen, sondern nur als Gattungsexemplare. In diesen einzelnen Wesen ist nichts ewig und nichts selbständig. Nach dem Augenblick ihres flüchtigen Daseins kehren die Modi in die Substanz, die Exemplare in die Gattung, die Geister in die Weltseele spurlos zurück. Sie leben nur, um zu sterben; sie fühlen und denken nur, um sich vollkommen in das Ewige aufzulösen. Diese unbedingte Auflösung ist für das natürliche Leben der Tod und für das menschliche Gemüth die selbstlose Hingebung im Gefühl und in der Erkenntniß, in der Form der Religion und in der Form der Philosophie: eine Versenkung in das göttliche Wesen, worin alle Selbstunterscheidung zwischen Gott und Mensch aufhört und an die Stelle des Verhältnisses die vollkommene Vereinigung tritt. Diese Vereinigung in der Form des religiösen Gefühls ist die Mystik, in der Form der denkenden Erkenntniß der amor dei Spinozas. Wer daher im Principe behauptet, daß es nur eine einzige thätige Substanz gebe, er nenne sie nun Natur, Geist oder Gott, der muß folgerichtig auf der einen Seite die Unsterblichkeit des Individuums verneinen und auf der andern Seite, sei es auf dem Wege der Religion oder Philosophie, sei es in Weise der Mystik oder Speculation, eine vollkommene Vereinigung mit dem göttlichen Wesen anstreben. Unter diesem Gesichtspunkte verbindet daher Leibnitz mit dem Spinozismus die Averroisten, welche aus aristotelischen Gründen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugneten, mit dem spinozistischen amor dei die christliche Mystik eines Angelus Silesius und damit die Quietisten (Weigel, Molinos), welche „den Sabbat oder die Ruhe der Seelen

in Gott" als die Feier aller thätigen Seelenkräfte für den höchsten Zustand der Vollendung halten.*

Gegen die eine und einzige Substanz setzt Leibnitz die unendlich vielen Substanzen; gegen die Einheit, worin Eines im Andern untergeht, setzt er das Verhältniß, worin zugleich die Beziehung und die Selbständigkeit beider Seiten gewahrt wird. Darum ergreift er gegen Spinoza die Partei der atomistischen Philosophie;** gegen die Averroisten (aristotelische Pantheisten) verweist er auf die platonische Unsterblichkeitslehre, und dem amor dei Spinozas, der christlichen Mystik, dem Quietismus stellt er den platonischen Enthusiasmus gegenüber, nämlich jenes klare Verhältniß, worin die Seele von dem Göttlichen erfüllt ist, ohne davon verzehrt zu werden. Denn im Enthusiasmus des platonischen Geistes verhält sich die menschliche Seele zur Gottheit nicht wie ein Modus zur Substanz, sondern wie das Abbild zu seinem Urbilde.***

So bildet Leibnitz den bewußten und scharf bezeichneten

* Sur l'esprit universel. pag. 178. Vgl. Ep. ad Hanschium.

** Man könnte hier den Uebergang von Spinoza zu Leibnitz vergleichen mit dem Uebergange im Alterthum von Parmenides zu Demokrit, und wie man Spinoza zuweilen den Parmenides der neuen Zeit genannt hat, so könnte man Leibnitz deren Demokrit nennen. Allein man muß sich hier mit dem bloßen Vergleiche begnügen und nicht etwa eine tiefere Analogie daraus lösen wollen, noch weniger den wichtigen Unterschied Beider außer Acht lassen. Denn in der That unterscheidet sich Leibnitz von dem Atomisten des Alterthums, wie sich die Monade vom Atom unterscheidet, und dieser Unterschied will mehr sagen, als daß beide im Begriffe vieler Substanzen übereinstimmen.

*** Mens non pars est sed simulacrum divinitatis. Ep. ad Hanschium de philosophia platonica sive de enthusiasmo platonico. pag. 447.

Gegensatz zu Spinoza und allen dem Spinozismus verwandten Geistesrichtungen. Er durchdringt hier mit einer eben so kühnen als überraschenden Combination die Verwandtschaft zwischen Spinoza und der Mystik, zwischen dem amor dei des einen und dem amor Christi der andern; er erkennt im Spinozismus das mystische Element und das spinozistische in der christlichen Mystik, und mit demselben Rationalismus, den er begründet, versucht Leibnitz beide aus der menschlichen Geistesbildung zu vertreiben. Darin gehorcht ihm das ganze Zeitalter der Aufklärung. Spinozismus und Mystik werden zusammen verfolgt, der eine mit den Lehrsätzen der natürlichen Moral, die andere mit denen der natürlichen Religion, und zuletzt finden sich beide auf den Proscriptionslisten einer überlieferten Aufklärung, die weder den Spinozismus noch die Mystik mehr verstand, geschweige denn ihre innere Verwandtschaft zu begreifen wußte. Aber eben diese Verwandtschaft, wie sie Leibnitz erkannt hat, bestätigt in ergreifender Weise das folgende Zeitalter. Im Untergange der Aufklärung erwacht mit der Mystik zugleich der Spinozismus, und ein neuer Geist entdeckt in dem Medusenantlitze Spinozas die frommen Züge. Es ist in dem mystischen Gefühle Jacobis, daß von Neuem das Interesse am Spinozismus erweckt wird, wenn es auch zunächst das mystische Interesse ist, die Philosophie überhaupt zu vertreiben und den amor dei des Verstandes in reines Gefühl zu verwandeln. Die wirkliche Verwandtschaft Beider entdeckt sich dem überlegenen und freiern Geiste. Schleiermacher vollzieht in seinem Gemüth diese Verwandtschaft zwischen dem amor dei der Philosophie und dem amor Christi der Mystik, und es erfüllt sich hier, daß eine mit dem Spinozismus wirklich verbrüderte Mystik der gealterten Aufklärung eine neue Religion gleichsam weissagt: „wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott

suchen wie Spinoza, und die Künstler werden fromm sein und Christus lieben wie Novalis.“ *

Wie von Schleiermacher Beide bejaht werden, Spinozismus und Mystik, in dem verwandten Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit, so werden von Leibnitz Beide verneint in dem entgegengesetzten Begriffe absoluter Eigenthümlichkeit und selbstthätiger Kraft. Und wie mit der Taktik eines großen Parteiführers sucht Leibnitz in diesem neuen Principe seiner Philosophie alle geschichtlichen Gegensätze Spinozas zu vereinigen, die Gattungsbegriffe Platos mit den Atomen Demokrits.

2) Die Occasionalisten und Cartesius.

Es giebt nicht eine Substanz, sondern zahllose, oder alle Dinge sind Substanzen. Mit dieser gegen Spinoza gerichteten Wendung scheint Leibnitz auf der Rückkehr zu Cartesius begriffen. Allein hier sind die Substanzen Geister und Körper, die sich unter den entgegengesetzten Attributen des Denkens und der Ausdehnung gegenseitig ausschließen. So lange dieser Gegensatz feststeht, kann der Zusammenhang beider nur von außen herein durch eine übernatürliche Ursache bewirkt werden. Man muß daher zu dem Wunder der Occasionalisten seine Zuflucht nehmen, und da hier alle initiative Thätigkeit in die göttliche Macht verlegt wird, so sieht Leibnitz wohl, wie diese occasionalistischen Hülfsbegriffe im Grunde dem Spinozismus verwandt sind und in dem System der einen Substanz ihr folgerichtiges Ende erreichen.

Im Unterschiede nun von Cartesius sind die leibnitzischen Substanzen zunächst weder Geister noch Körper, sondern Kräfte, und es ist schon gesagt worden, daß im Begriffe der Kraft jener Gegensatz denkender und ausgedehnter Substanzen auf-

* Reden über die Religion. Dritte Ausg. Seite 69.

gehoben ist. Er ist aufgehoben, denn die Kraft ist ein immaterielles, also dem Geistigen analoges, seelenhaftes Wesen, ohne dem Körper entgegengesetzt zu sein. Vielmehr ist sie im Körper das thätige Princip, woraus allein dessen Form und Bewegung erklärt werden kann. Von hier aus begreift sich die durchgängige Reform, welche in Leibniz die von Cartesius begründete Philosophie erfährt. Darin stimmen beide überein, daß es viele Substanzen giebt, oder daß alle Dinge substanziell sind; aber im Begriffe der Substanz selbst entsteht zwischen ihnen eine bedeutungsvolle Differenz. Bei Cartesius sind die Substanzen einander entgegengesetzt, und ein schroffer Dualismus trennt die Geister von den Körpern. Bei Leibniz dagegen vereinigen sich darin alle Substanzen, daß sie immaterielle, untheilbare, einfache Wesen sind, so sehr im Uebrigen sich jede von allen Andern unterscheidet; und der Begriff der Kraft wird hier das lebendige Band zwischen den Geistern und Körpern. Bei Cartesius sind die Substanzen verschieden, nur soweit sie (einander) entgegengesetzt sind: innerhalb der Geisterwelt wie innerhalb der Körperwelt giebt es keine wesentlichen, sondern nur accidentelle Unterschiede der einzelnen Substanzen. Die Geister sind einander alle gleich in dem einförmigen Attribute des Denkens, und alle Besonderheiten sind nur gewisse Modalitäten dieses Attributs. Ebenso sind die Körper einander gleich in dem einförmigen Attribute der Ausdehnung, und ihre verschiedenen Formen sind nur zufällige Veränderungen der mechanisch bewegten Materie. Dagegen bei Leibniz sind alle Substanzen zugleich einmüthige und vollkommen verschiedene Wesen: sie sind einmüthig, weil sie alle selbstthätige Kräfte sind, und gerade deshalb ist jede Substanz specifisch verschieden von allen übrigen. So ist Leibniz dem Spinoza gegenüber der entschiedenste Gegner der All-Einheit, dem Cartesius gegenüber der entschiedenste Gegner des Dualismus. Wollen wir

diesen doppelten Gegensatz in einer einzigen Formel aussprechen, so wird sie lauten: bei Leibnitz sind alle Dinge einmüthige Substanzen, während sie bei Spinoza Modi einer Substanz, bei Cartesius entgegengesetzte Substanzen waren. Also gilt nicht mehr der cartesianische Naturbegriff der bloßen Ausdehnung und die darauf gegründete Physik. Vielmehr muß die Physik gegründet werden auf den Begriff der Kraft, die das Princip einer neuen Metaphysik ausmacht. Also gilt nicht mehr ausschließlich die rein geometrische Erklärung der Körper und die rein mechanischen Begriffe der Bewegung. Wie Mathematik und Mechanik die Natur der Körper nicht erschöpfen, so sind sie unvermögend, die wahre Naturwissenschaft zu umfassen, geschweige denn zu begründen; sie müssen vielmehr mit dieser auf höhere metaphysische Grundsätze zurückgeführt werden. Unter diesem höhern Gesichtspunkt ändern sich alle physikalischen Begriffe der bisherigen Philosophie: aus dem neuen Begriffe des Körpers, der den mathematischen Horizont übersteigt, folgen neue Gesetze der Bewegung, deren letzte Gründe außerhalb der reinen Mechanik liegen, und es leuchtet von selbst ein, daß mit dem Begriffe der körperlichen Bewegung auch die höhern Begriffe des Lebens, der Seele, des Geistes sich umbilden müssen.

Cartesius hat einen Begriff eingeführt, den er selbst nicht zu vollenden wußte, nämlich den Begriff der Substanz: er hat in dem Gegensatz von Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, der Philosophie eine Aufgabe gestellt, welche bis Leibnitz nicht gelöst werden konnte. So ist Cartesius gleichsam im Vorhofe stehen geblieben und in das eigentliche Heiligthum der Philosophie, in die wahre Natur der Dinge, nicht eingedrungen. Der Cartesianismus bildet, wie sich Leibnitz öfter und mit Vorliebe ausdrückt: „die Antichambre der Philosophie," und es müßte also Leibnitz sein, an dessen Hand wir in das „Cabinet der Natur" eingeführt werden, wenn nicht etwa,

wie er selbst einmal bescheiden den scherzenden Vergleich beendet, seine Philosophie im „Audienzzimmer“ zurückbleibt, wo nicht die Geheimnisse der Natur enthüllt, sondern nur die Meinungen der Philosophen gehört werden.*

II. Die materialistische Richtung.

Corpuscularphilosophen und Atomisten.

Alle Dinge sind einmüthige Substanzen. Mit dieser gegen den spinozistischen Einheitsbegriff und den cartesianischen Dualismus zugleich gerichteten Erklärung nähert sich Leibnitz den Atomisten. Denn auch die Atome sind elementare und in ihren Attributen wesensgleiche Substanzen. Es ist bereits gezeigt worden, wie sich in diesem Attribut die Atome von den Monaden unterscheiden. Jene nämlich sind Körper, diese sind Kräfte. Darum fehlt den Atomen die Quelle der Eigenthümlichkeit und das Princip selbstthätiger Unterscheidung, während mit der Kraft eines Wesens auch nothwendig die eigenthümliche Bildung oder das Princip der Individualität gesetzt ist. Den Atomen sind die Formunterschiede gleichgültig, und die Naturformen, welche aus solchen Elementen hervorgehen, sind Werke

* Vgl. Lettre à un ami sur le Cartésianisme Op. Phil. pag. 123. Lettre à l'abbé Nicaise sur la philosophie de Descartes. pag. 120. Dieser Brief ist hauptsächlich gegen die Cartesianer, nämlich den Sectengeist ihrer Schule, gerichtet, welche die eingeführten Begriffe gedankenlos festhält, ohne die Einwände zu beachten, welche von Seiten anderer Philosophieen, der Erfahrungswissenschaften und der Naturgesetze gemacht werden. Dabei ist Leibnitz weit entfernt, den Cartesius selbst herabzusetzen oder dessen Verdienste um die Philosophie zu schmälern. Vgl. über den letzten Punkt Réponse de Leibnitz aux réflexions d'un anonyme. pag. 142.

entweder des Zufalls oder der Willkür. Es ist unmöglich, aus atomistischen Principien die Formen der Dinge zu begreifen; und da nur vermöge ihrer Form sich die Individuen unterscheiden, nur in diesem Unterschiede überhaupt Individuen möglich sind, so ist die Existenz derselben, die Mannigfaltigkeit des eigenthümlichen Daseins auf dem Standpunkte der atomistischen Anschauung eine zufällige oder eine grundlose Thatsache. In den leibnitzischen Substanzen dagegen ist mit der Kraft die Selbstthätigkeit, mit dieser die Selbstunterscheidung, also die eigenthümliche Bildung oder das Formprincip von Natur gegeben. Darin besteht zwischen ihm und den Atomisten der durchgreifende Unterschied.

Dieser Gesichtspunkt läßt sich von den Atomisten über die gesammte Copuscularphilosophie ausdehnen, und wenn wir unter dieser die materialistische Erklärung der Dinge verstehen, so ergreift ihr gegenüber Leibnitz die Partei der formalistischen Philosophie. Formalistisch nämlich nennen wir diejenige Philosophie, die auf die Formen der Dinge gerichtet ist, die sich klar macht, daß diese so verschiedenen und gesetzmäßigen Formen unmöglich vom Spiele des Zufalls abhängen können, daß sie zufällig wären, wenn die formlose Materie das erste und einzige Wesen der Dinge ausmachte, daß daher im Ursprung der Dinge selbst mit der Materie zugleich deren Formen begründet sein müssen. Wenn überhaupt jedes Ding nach Form und Materie bestimmt ist (ein Satz, den man uns billig einräumt), so erklärt die Corpuscularphilosophie und der Materialismus überhaupt von den Dingen nur die eine, materielle Seite; es ist daher eine höhere, ergänzende Philosophie nöthig, welche auf die Formbildung der Natur ihre speculative Aufmerksamkeit richtet. Nun erwacht das Interesse an der Form überall und mit psychologischer Nothwendigkeit, sobald sich das menschliche Bewußtsein über die stoffliche Betrachtung der Dinge erhebt. Diesen Aufschwung

nimmt aus natürlichem Bedürfniß das künstlerische und religiöse Denken, die ästhetisch und moralisch bedingte Weltanschauung: darum wendet sich sowohl in der griechisch-classischen, als in der christlich-scholastischen Philosophie, soweit diese die Natur betrachtet, der Hauptgesichtspunkt auf die Formen der Dinge. Hier trifft Leibniz seine geschichtliche Verwandtschaft. Wie er gegen Spinoza die Partei der Atomisten ergriffen hatte, so ergreift er gegen die gesammte Corpuscularphilosophie, gleichviel ob sie cartesianisch oder atomistisch verfaßt ist, die Partei der Scholastik und der Griechen, vor allem die des Plato und Aristoteles.

Die Form soll nicht als Modification, sondern als Substanz begriffen werden, denn die Form ist den Dingen nicht zufällig, sondern wesentlich; sie ist nicht accidentell, sondern substanziell. Eben in diesem Begriffe substanzieller Formen macht Leibniz mit jenen Systemen gemeinschaftliche Sache gegen die materialistische Philosophie seines Zeitalters, welche in den Formen nichts Selbstständiges und Substantielles zu erblicken vermochte, darum die Formbegriffe gleich den Gattungsbegriffen (notiones universales) für unklare und imaginäre Vorstellungen erklärte und besonders die Lehre von den substanziellen Formen als einen der unfruchtbarsten Schulbegriffe der Vergangenheit, als eine höchst vernunftwidrige Ueberlieferung verachtete.* Dieser Begriff nun wird jetzt von Neuem entdeckt, und mit ihm soll auch seine geschichtliche Vergangenheit wieder anerkannt, und die antike Philosophie im Angesichte der neuern gleichsam rehabilitirt werden.

Es ist keine gewöhnliche Nachahmung, sondern naturgemäße Verwandtschaft, daß Leibniz den Begriff der Substanz im Geiste der Alten denkt und sich dem Sprachgebrauche derselben anschließt. „Es fällt mir nicht ein," so schreibt er an Sturm, „das Wort

* Systéme nouveau de la nature. Nr. 3. pag. 124. Vgl. Bd. I. dieses Werks. XXVI. S. 280 flgd.

Substanz in einem andern Sinne zu brauchen, als dem altherkömmlichen. Vielmehr stimme ich darin vollkommen überein mit Plato und Aristoteles, selbst mit den Scholastikern (so weit diese den richtigen Sinn aufgenommen), und dieser Begriff ist ganz geeignet, um die antike, nach meinem Dafürhalten wahrhafte, Philosophie wiederherzustellen. Auch gestehe ich Dir, daß ich manche Ansichten von Gassendi und Cartesius bekämpfe; ein verkehrter Begriff der Substanz hat ihre gesammte Philosophie verwirrt, und bei Henry More und Andern jene nicht immer ungerechten Klagen veranlaßt, denn die Corpuscularphilosophen begnügen sich nicht damit, die Naturerscheinungen, wie Demokrit, auf mechanische Weise zu erklären, sondern sie haben in den Dingen alle höhern Principien, als die des bloßen Mechanismus, aufgehoben."*

Ohne Form läßt sich weder Leben noch Schönheit, weder Kunst noch Sittlichkeit denken. Ohne Formbegriffe giebt es daher weder eine Aesthetik noch eine Moral. Indem Leibniz zuerst die Formbegriffe im Geiste der neuern Philosophie wieder erweckt, so legt er hier die fruchtbaren Keime, woraus sich das ästhetisch und moralisch gestimmte Jahrhundert der deutschen Aufklärung entwickelt. Ohne diesen Verstand für die eigenthümlichen Formen der Dinge, begründet im Geiste der Metaphysik, würde sich schwerlich im Geiste der Aesthetik der Verstand für die eigenthümlichen Formen der Kunst zu dem Scharfsinn eines Lessing entwickelt haben.

III. Die formalistische Richtung.

1) Die Scholastiker.

Alle Dinge sind einmüthige und zugleich eigenthümliche Substanzen. Sie sind also nothwendige und

* Epistola ad Sturmium. Ab init. Op. phil. pag. 145. Vgl. Lettre au père Bouvet pag. 146.

ursprüngliche Formen, denn im Formunterschiede besteht die wesentliche Eigenthümlichkeit. Darum müssen die Substanzen als formelle Atome oder substanzielle Formen begriffen werden. Mit diesem Satze begiebt sich Leibnitz auf die Seite der formalistischen Philosophie sowohl des classischen als scholastischen Zeitalters und tritt in Gegensatz zu den Corpusculartheorieen des gesammten Materialismus. Allein an jenen Begriff substanzieller Formen knüpft sich unmittelbar ein Problem, welches von jeher die formalistische Philosophie bewegt und Gegensätze darin erzeugt hat, welche für das Alterthum eben so charakteristisch sind als für die Scholastik. Wie verhält sich zu diesen frühern Gegensätzen das im Geiste von Leibnitz wiedergeborne Princip?

Angenommen nämlich, daß die Formen der Dinge nothwendig und ursprünglich begründet sind, so muß die Frage entstehen, wie verhalten sich diese allgemeinen Formen zu den einzelnen Dingen, wie verhält sich im einzelnen Dinge die Form zur Materie? Die Form sei das Wesentliche. Wie existirt dieses Wesen? Ist die Form eine für sich bestehende Allgemeinheit, die sich in den einzelnen Dingen vorübergehend offenbart, oder ist sie nur in den einzelnen Dingen manifest? Was ist an den Formen das wahrhaft Wirkliche: das allgemeine Wesen oder das einzelne Ding, die Gattung oder das Individuum? Man braucht die Form selbst nicht zu verneinen, um über diese Frage zu streiten. Man kann einverstanden sein über die Existenz der Gattungen, aber über die Weise dieser Existenz in entgegengesetzter Richtung denken. Entweder sind die Gattungen Substanzen, die sich in den einzelnen Dingen modificiren, oder sie sind Substanzen, die in den einzelnen Dingen allein wahrhaft bestehen. In dem ersten Fall ist die reine (urbildliche) Form das wahrhaft Wirkliche, in dem andern sind wahrhaft wirklich nur die einzelnen Dinge, und außerhalb derselben sind die reinen Formen nur abgezogene Begriffe und wesenlose Namen.

Ueber diese Frage entsteht innerhalb der Scholastik der Gegensatz von Realisten und Nominalisten: jene erklären die Gattungen als solche für das wahrhaft Wirkliche (universalia sunt realia), diese dagegen erkennen die Gattungen nur in den einzelnen Dingen als wirklich, und die allgemeinen oder reinen Gattungen gelten ihnen nicht als Substanzen, sondern als bloße Begriffe, die sich nicht als concretes Dasein, sondern allein durch Worte ausdrücken lassen (universalia sunt nomina).

Wenn wir die Streitfrage überhaupt gelten lassen, so ist klar, wie sie Leibniz beantwortet. Er begreift die Substanz als Individuum; darum muß er innerhalb der scholastischen Streitfrage auf Seite der Nominalisten stehen. Diese Partei ergreift er in seiner ersten Schrift de principio individui, einer Abhandlung, welche noch von scholastischen Schulbegriffen eingenommen ist und mehr für den Bildungsgang des Philosophen, als für den Geist seines Systems ein wichtiges und interessantes Zeugniß ablegt. Hier wird die Frage aufgeworfen: wie erklärt sich das Individuum, oder, was dasselbe heißt, worin besteht das Princip der Individuation? In der gesammten Wesenheit oder nur in einem Theile derselben, etwa in der specifischen Differenz der Gattung oder der Art? Und Leibniz beantwortet diese Frage mit den Nominalisten im erstern Sinne, wonach das Princip der Individuation in die gesammte Wesenheit gesetzt wird, und also das Individunm nicht den Theil eines Wesens, sondern selbst ein ganzes Wesen bildet.*

Indessen Leibniz ist Nominalist, nur so lange er innerhalb der scholastischen Streitfrage steht. Diese Streitfrage erlischt im Princip der Monade. Denn in der Monade ist die

* Principium individuationis ponitur entitas tota. Omne individuum sua tota entitate individuatur. Disp. Metaph. de princ. indiv. §§ 3, 4. Op. phil. pag. 1.

Substanz vollkommen gleich dem Individuum, und das Individuum vollkommen gleich der Substanz. Jede Substanz ist von Natur ein eigenthümliches, einzelnes Wesen, oder die Gattung besteht nur als Individuum; so bejaht das Princip der Monade den scholastischen Nominalismus. Aber das Individuum, diese eigenthümliche Substanz, ist zugleich ein vollkommen specifisches, von allen übrigen unterschiedenes Wesen, es ist davon unterschieden nicht in einem Merkmale seines Wesens (in einer specifischen Differenz der Gattung oder Art), sondern in seinem gesammten Wesen; jedes Individuum ist mithin eine vollkommen eigenthümliche Substanz oder eine für sich bestehende Gattung: so bejaht das Princip der Monade den scholastischen Realismus. Die Monade ist keine Art einer höhern Gattung, sondern sie ist in ihrer vollkommenen Einzigkeit zugleich singular und universell: darum ist dieser Begriff einverstanden mit beiden Parteien der Scholastik, sowohl mit den Realisten, welche allein den universellen Wesen wahrhafte Realität zuschreiben, als mit deren Gegnern, den Nominalisten, welche die wahrhafte Realität in die einzelnen Dinge verlegen.

Ueberhaupt ist die ganze scholastische Streitfrage nur möglich, so lange zwischen Gattung und Individuum eine Differenz besteht. Das Princip der Monade verwandelt diese Differenz in eine einfache Gleichung und nimmt so dem scholastischen Problem seine Voraussetzung. Es kann nicht mehr gefragt werden, wie verhält sich das Individuum zur Gattung? Und damit ist den nominalistischen und realistischen Untersuchungen die Spitze genommen. Durch eben denselben Begriff ist zugleich eine andere scholastische Streitfrage aufgehoben, welche innerhalb des Realismus zwischen Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus und zwischen deren Anhängern, den Thomisten und Scotisten, mit großer Wichtigkeit verhandelt wurde. So lange nämlich zwischen Gattung und Individuum eine solche

Differenz feststand, daß die Gattungsformen als für sich bestehende Substanzen, und die Individuen als gewordene Dinge, jene als prius, diese als posterius angesehen wurden, so mußte natürlich die Frage kommen, wie entsteht das Individuum, oder wo liegt das Princip der Individuation? Es handelt sich um die Genesis der einzelnen Dinge. Darüber sind die Realisten einig, daß die Gattungen als solche substanziell sind, und daß aus den reinen Gattungen niemals das Dasein der Individuen erklärt werden könne. Individuen entstehen nur, indem sich die Gattungen verkörpern, oder die Materie die bestimmten Formen empfängt, zu deren Aufnahme sie geschickt (prädisponirt) ist. Darum suchen die Thomisten das Princip der Individuation in der bildungsfähigen, formempfänglichen Materie (materia signata). Hier entsteht die realistische Streitfrage. Ist die verkörperte Gattung oder die formirte Materie in der That schon Individuum? Ist nicht vielmehr das Individuum eine so und nicht anders verkörperte Gattung, eine so und nicht anders formirte Materie? In Wahrheit ist das Individuum nicht blos ein bestimmtes, sondern ein so bestimmtes Wesen, nicht blos Etwas, sondern Dieses, nicht blos ein quid, sondern ein hoc, nicht ein particulares, sondern ein singulares Dasein. Um die scholastischen Ausdrücke zu gebrauchen, so behaupten die Scotisten, daß nicht in der Quidditär, sondern in der Häcceität das Princip der Individuation gesucht werden müsse, daß mithin weder aus den reinen Formen noch aus der signirten Materie das Dasein von Individuen als so bestimmter Wesen erklärt werden könne.

Es leuchtet ein, daß sich diese Streitfrage im Begriffe der Monade von selbst auflöst. Denn hier ist jede Substanz von Natur ein absoluter Singularis, in ihrer Art ein vollkommen einziges Wesen; hier ist jedes Individuum eine eigenthümliche Substanz, in seiner Art eine vollkommen einzige Gattung. Es

kann nicht gefragt werden, wie entsteht das Individuum? denn es ist ursprünglich und also ewig wie die Natur selbst. Daß ein Wesen dieses ist und kein anderes, daß es so und nicht anders bestimmt ist, worin liegt der Grund dieser singularen Eigenthümlichkeit? Nicht in einem logischen Merkmale, wodurch wir ein Ding vom andern unterscheiden, sondern allein in der innern Kraft, wodurch jedes Ding sich selbst von den andern distinguirt und so die Spitze seiner Eigenthümlichkeit ausmacht. Die Kraft der Substanz ist der Grund ihrer Individualität. Wie diese in der eigenthümlichen Form besteht, so besteht jene in der eigenthümlichen Formvollendung. Darin also liegt die Kraft des Individuums, daß es seine Form nicht von außen empfängt, sondern durch sich selbst energisch hervorbringt und bethätigt. Vermöge dieser Kraft ist jede Substanz diese und keine andere in dem eminenten Sinne, daß sie von außen schlechterdings nichts aufnehmen kann, daß sie in ihrer Weise eine vollkommene Individualität bildet. Diese vollkommene Individualität bezeichnet Leibniz mit dem aristotelischen Ausdruck Entelechie. Entelechie ist dasjenige, was sich durch eigene Kraft vollendet, und mithin, um vollendet zu werden, keiner Hilfe von außen bedarf. Was sich selbst vollenden kann, genügt sich selbst; daher ist mit der Kraft der Selbstvollendung unmittelbar ein bedürfnißloser Zustand von Befriedigung gegeben, die Entelechie schließt die Autarkie in sich. Leibniz erklärt: „man könnte allen einfachen Substanzen oder Monaden den Namen Entelechie beilegen, denn sie haben in sich selbst eine gewisse Vollendung (ἔχουσι τὸ ἐντελές), sie befinden sich im Zustande der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), der sie zur Quelle ihrer innern Thätigkeiten macht.“ *

* On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles

2) Aristoteles und Plato.

In dem Ausdrucke Entelechie erfüllt sich der leibnitzische Formbegriff. Dieses richtig verstandene Wort enthält die bestimmte Erklärung, wie sich die Formen zu den Dingen verhalten, und löst also das Problem, welches im Alterthume zwischen Plato und Aristoteles, in der Scholastik zwischen den Realisten und Nominalisten den Differenzpunkt ausmachte. Die Formen sind zugleich Kräfte; darum liegt in ihnen die natürliche Energie, sich zu verwirklichen und zu vollenden.* Sie sind also nicht, wie bei Plato, reine Gattungen, Urbilder jenseits der Dinge, sondern, wie bei Aristoteles, lebendig wirkende Naturen; sie sind nicht wie Modelle, wonach die Dinge gebildet werden, sondern die ausführenden Kräfte selbst, worin die Dinge bestehen: und in diesem Sinne bezeichnet Leibnitz seine Formen als die constitutiven Principien der Natur (formes constitutives des substances).**

So versöhnen sich in dem leibnitzischen Principe die platonischen Formbegriffe mit den aristotelischen. Darin stimmt Leibnitz mit Plato überein, daß seine Monaden gleich den platonischen Ideen ewige Formen sind, welche auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen. Darin ist er mit Aristoteles einverstanden, daß seine Monaden gleich den Entelechieen natürliche Kräfte sind, welche die Dinge bewegen und gestalten. So ist es der Begriff der Kraft, welcher nach allen Seiten die Eigenthümlichkeit der leibnitzischen Principien erleuchtet: in dem

une certaine perfection, il y a une suffisance, qui les rend sources de leurs actions internes. Monad. 18. pag. 706.

* — les formes des Anciens ou Entéléchies ne sont autre chose que les forces, et par ce moyen je crois de réhabiliter la Philosophie des Anciens ou de l'Ecole. Lettre au père Bouvet. pag. 146.

** Syst. Nouv. Nr. 4. Op. phil. pag. 125.

Begriffe Kraft unterscheiden sich die leibnitzischen Substanzen von den gleichnamigen Begriffen des Cartesius und Spinoza, und in demselben Punkt unterscheiden sich die leibnitzischen Formen von den Ideen Platos und den substantiellen Formen der Scholastiker.

IV. Der geschichtliche Charakter der leibnitzischen Philosophie.

Mit allen geschichtlichen Systemen verwandt, ist die leibnitzische Philosophie doch vollkommen eigenthümlich. Was ist das Wesen der Dinge? Darauf antwortet sie mit dem Begriffe der Substanz, wie Cartesius und Spinoza. Was ist die Substanz? Sie ist selbstthätige Kraft und besteht darum nicht in einem einzigen Wesen, sondern in einer zahllosen Fülle von Substanzen: diese Entscheidung trifft den Spinozismus, und in dem Begriffe vieler Substanzen verbindet sich Leibnitz gegen das System der All-Einheit mit Cartesius. Was sind die vielen Substanzen? Sie sind nicht entgegengesetzte, sondern einmüthige Wesen: so verneint Leibnitz die Grundsätze des Cartesius, zugleich jede im Dualismus von Geist und Materie befangene Philosophie, und im Begriffe der vielen, einmüthigen Substanzen verbindet er sich gegen die dualistischen Systeme mit den Atomisten. Was sind diese Atome? Sie sind nicht materielle, sondern formelle Substanzen, sie sind nicht ewige Stoffe, sondern ewige Formen: unter diesem Gesichtspunkt widerlegt Leibnitz die Atomisten und vereinigt sich gegen den gesammten Materialismus mit den Formbegriffen der Scholastiker und Griechen, vor Allen mit der platonischen Ideenlehre. Aber die leibnitzischen Formen sind nicht reine Gattungen, sondern natürliche Kräfte oder in sich vollendete Individuen; so verbindet sich Leibnitz gegen die abstrakten Formbegriffe Platos mit Aristoteles im Begriffe der Entelechie.

Gegen die Materialisten vereinigt das Princip der Monade den gesammten Idealismus der Philosophie: Plato, Aristoteles und die Scholastik.*

Gegen Spinoza und die Schule des Cartesius vereinigt das Princip der Monade die Atomisten mit den Formbegriffen der classischen Philosophie. „Nach meinem Dafürhalten," sagt Leibniz in einem Briefe an Hansch, „muß man, um richtig zu philosophiren, Plato mit Aristoteles und Demokrit zu verbinden wissen."**

Betrachten wir die leibnizische Philosophie unter diesem geschichtlichen Gesichtspunkt, worauf sie sich selbst stellt, und den sie als den ihrigen fortwährend behauptet, so leuchtet ein, daß sie das wenigste mit Spinoza, das meiste mit Aristoteles und Plato gemein hat oder wenigstens gemein haben will. Die Principien verhalten sich hier umgekehrt wie die Zeiten: je geringer in diesem Fall die zeitliche Entfernung, desto größer die geistige. Von Spinoza, seinem nächsten geschichtlichen Vorgänger, entfernt sich Leibniz bis an die äußerste Grenze; zu Aristoteles und Plato, den Philosophen des Alterthums, die zwei Jahrtausende von ihm entfernt sind, setzt er sich in die nächste Beziehung. Während Spinoza der classischen und scholastischen Philosophie auf das Schroffste entgegensteht, so ist Leibniz den Begriffen jener beiden Zeitalter eben so intim befreundet, als er sich aus wissenschaftlichen Gründen und zugleich (es möge ohne Vorwurf gesagt sein) aus persönlicher Stimmung vom Spinozismus abneigt. Was dieser vermöge seiner Grundsätze ausschließen mußte, das schließen die leibnizischen Principien wieder ein, und

* Ep. ad Sturmium. pag. 145.

** Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Ep. ad Hanschium pag. 446.

gerade die Begriffe, welche Spinoza für leere Trugbilder der Imagination erkannt hatte, erhebt Leibniz auf den obersten Rang der Metaphysik. Der ausschließende Charakter des Spinozismus war die Einseitigkeit dieser Lehre. Die leibnizische Philosophie dagegen erblickt von ihrem Standpunkt alle Systeme, sie versöhnt deren Gegensätze, sie bemächtigt sich ihrer Wahrheiten, und indem sie so eine Weltgeschichte von Begriffen in ihrem Principe vereinigt, bildet sie ein allseitiges und universelles System. Wie die Systeme, so die Philosophen. Spinoza führte in seinem ausschließenden und einseitigen Systeme ein einseitiges, ausschließendes, von der Welt verlassenes und verfolgtes Leben. Leibniz dagegen in Uebereinstimmung mit dem universellen Charakter seiner Philosophie führt ein allseitiges, vielbeschäftigtes, von den mannigfaltigsten Weltinteressen bewegtes Dasein.

Was aber wichtiger ist, als dieser persönliche Unterschied, das sind die Schicksale, welche vermöge ihrer Charaktere die Systeme beider gehabt haben. Eine so einseitige und ausschließende Philosophie, wie die Lehre Spinozas, konnte bei ihrer starren Einförmigkeit immer nur einzelne Geister anziehen und den wenigsten zugänglich werden; sie vermochte weder eine Schule zu stiften, noch weniger den Gesammtgeist eines Zeitalters pädagogisch zu durchdringen. Dagegen die leibnizische Philosophie in ihrem weiten Gesichtskreise, der sich über die christliche Welt bis an die äußersten Grenzen des classischen Alterthums ausdehnt, bei dem allseitigen Reichthum ihrer Ideen, findet den Weg leicht zu allen Formen der menschlichen Bildung, sie hat den Trieb und die Fähigkeit, sich populär zu machen und den meisten, wenn auch bei weitem nicht vertraut, doch bekannt und befreundet zu werden; sie fließt befruchtend ein auf die verschiedensten Geister; sie begründet eine Philosophenschule und übernimmt zugleich die Weltbildung des exoterischen Geistes, die Erziehung und Aufklärung eines ganzen Jahrhunderts.

Nicht alle Systeme können allseitig sein, aber nur allseitige Systeme können wirkliche Aufklärung verbreiten. Denn es ist die erste Bedingung einer aufklärenden Philosophie, daß sie Vieles erklärt und Weniges leugnet. Je mehr sie zu erklären vermag kraft ihrer Principien, je weniger sie zu verneinen durch ihre Principien gezwungen wird, um so aufgeklärter und aufklärender ist eine solche Philosophie. Alles zu verstehen und wo möglich Nichts zu verachten, dahin strebt Leibnitz, und dieser große Sinn theilt sich dem Zeitalter mit, welches vom Geiste der leibnitzischen Philosophie erleuchtet wird. So ist unter den neuern Philosophen Leibnitz der Erste, der nicht etwa aus humanistischen Rücksichten oder im Kampfe mit der Scholastik, sondern im Kampfe vielmehr mit Cartesius und Spinoza aus letzten metaphysischen Gründen den Geist der modernen Philosophie dem Antiken wieder zuwendet. Und es ist für das Zeitalter der deutschen Aufklärung ein sehr bedeutsames Kennzeichen, daß in ihren ersten und obersten Grundsätzen der Sinn für das Alterthum von Neuem erwacht, und daß Leibnitz in den Principien seiner Philosophie und Naturanschauung die nächste Verwandtschaft mit den Griechen eingeht. Das sind die glücklichen Auspicien, unter denen der deutsche Geist eingeführt wird in die Geschichte der neuern Philosophie.

Fünftes Capitel.

Die metaphysische Aufgabe der leibnitzischen Philosophie. Die Monade als Princip der Materie und Form.

I. Die leidende Kraft als Princip der Materie (materia prima): Körper (materia secunda). Maschine. Causalität. II. Die thätige Kraft als Princip der Form (entelechia prima): Seele. Leben. Teleologie. III. Teleologie und Causalität als die beiden zu vereinigenden Gesichtspunkte der speculativen Weltanschauung.

Wir sind mit Leibnitz auf dem Wege der Induction emporgestiegen zu den letzten Principien der Dinge, gleichsam zu den Quellen der Naturphänomene, und nachdem wir uns hier orientirt haben über den Standpunkt, welchen die leibnitzischen Weltbegriffe in der Geschichte der Philosophie einnehmen, so werden wir jetzt aus diesen Principien die bestimmte Welt- und Naturanschauung ableiten müssen. Damit sind unmittelbar zwei große Probleme gegeben, deren Lösung die vorzügliche Schwierigkeit der leibnitzischen Metaphysik ausmacht. Der Gegenstand nämlich der Weltanschauung ist die **Weltordnung**, und diese besteht in einem nothwendigen Zusammenhange der Dinge. Der Gegenstand der Naturanschauung sind **Körper**, und dieselbe stehen in ausgedehnter und theilbarer Materie. Wenn die Dinge nicht in nothwendigem Zusammenhange mit einander verknüpft sind,

so giebt es keine Welt als Objekt unserer Vorstellung. Wenn die Dinge nicht körperliche Bildungen darbieten oder als sinnlich wahrnehmbare Wesen erscheinen, so giebt es keine Natur als Objekt unserer Anschauung.

Die Frage heißt: wie sind aus dem Gesichtspunkte der leibnitzischen Metaphysik Natur und Welt möglich? Denn es scheint, daß die Bedingungen beider eben den Principien widerstreiten, welche jene Metaphysik mit überzeugender Klarheit ausgemacht hat. Sie hat nämlich ausgemacht, daß ohne bildende und bewegende Kräfte weder Körper noch Dinge überhaupt existiren können; sie hat gezeigt, daß jedes Ding, weil es auf irgend eine Weise wirkt oder thätig ist, als Kraft, darum als Substanz und zwar als immaterielle Substanz, gedacht werden müsse; sie hat endlich von diesen immateriellen Substanzen bewiesen, daß jede vermöge ihrer Kraft eine in sich vollendete Individualität oder Entelechie bilde: so wenig der Körper ohne Kraft, so wenig kann die Kraft anders gedacht werden, denn als Monade oder, was dasselbe heißt, als selbstthätige Substanz (thätiges Subjekt).

Von Substanzen aber gilt der cartesianische Grundsatz, daß sie sich gegenseitig ausschließen. Kraft ihrer Selbständigkeit existirt jede Substanz unabhängig von allen andern: es kann daher zwischen ihnen schlechthin kein Zusammenhang bestehen im Sinne natürlicher Gemeinschaft oder Mittheilung. Die Monaden sind (jede für alle andern) undurchdringlich: sie haben, wie sich Leibnitz in bildlicher Weise ausdrückt, keine Fenster, wodurch sie etwas von außen her aufnehmen, wodurch die Außenwelt gleichsam hineinscheinen könnte.* Jede Substanz handelt rein

* Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadologie. Nr. 7. pag. 705.

aus sich ohne alle Einwirkung und ohne alle Mitwirkung der andern. Die äußere Einwirkung möge Influxus (influence), die äußere Mitwirkung Assistenz (assistance) genannt werden. Wenn nun in dem leibnitzischen Natursysteme Beides unmöglich ist, wenn die Unabhängigkeit jeder einzelnen Substanz in keiner Weise veräußert werden darf (sie würde veräußert, wenn zwischen den Substanzen irgendwie ein gegenseitiger Einfluß oder Communikation stattfände), so müssen wir die Frage aufwerfen, wie ist unter solchen Bedingungen irgend eine Ordnung der Dinge oder eine Welt möglich?

Sind die Elemente der Dinge Monaden, d. h. Kräfte oder immaterielle Substanzen, wie können sich diese immateriellen, seelenhaften Wesen zur soliden Körperlichkeit verdichten? Wie kann aus dem Immateriellen jemals Materielles werden? Materielles ist immer theilbar und darum zusammengesetzt. Wie können die Monaden, da sie jede natürliche Gemeinschaft ausschließen, jemals zusammengesetzt sein? Wenn sie es könnten, wie möchte durch eine Zusammensetzung immaterieller Wesen ein materielles entstehen?

Nur dann läßt sich zwischen den Monaden eine natürliche Coexistenz denken, wenn sie zusammen bestehen können, ohne sich gegenseitig zu stören und in ihrer Selbständigkeit zu beeinträchtigen. Sind aber im Ursprung der Dinge lauter spontane Kräfte gegeben, so müssen wir mit Bayle bedenken, ob diese Kräfte, deren jede für sich handelt, nicht gegen einander wirken, also sich gegenseitig stören und auf diese Weise jede Ordnung der Dinge unmöglich machen werden.* Nur unter einer Bedingung daher ist die Coexistenz der Monaden möglich: wenn jene ursprünglichen Kräfte nicht in einander fließen, nicht durch einander wirken, sondern jede für sich besteht und in ihrer

* Réplique aux réflexions de Mr. Bayle.

Selbstthätigkeit vollkommen undurchdringlich ist für alle andern. Worin liegt der Charakter gegenseitiger Undurchdringlichkeit? Offenbar darin, daß jedes Wesen seine eigenthümliche Schranke hat, die es aus eigener Kraft behauptet und vermöge dieser Kraft niemals überschreitet. Ohne diese eigenthümliche Schranke, welche jedem Dinge den Spielraum seiner Thätigkeit determinirt, giebt es keine gegenseitige Undurchdringlichkeit, fließen die Dinge zusammen in das gestaltlos Eine, und ihre natürliche Coexistenz ist unmöglich.

Also die eigenthümliche (unübersteigliche) Schranke oder die beschränkte Eigenthümlichkeit jeder spontanen Kraft ist die einzige Bedingung, unter welcher die Monaden in ungestörte Wirksamkeit treten und eine friedliche Coexistenz eingehen können. Nun kann aber das ernstlich beschränkte Wesen, die wirklich undurchdringliche Schranke, nicht anders gedacht werden, denn als körperliches Dasein. Die geistige Kraft durchdringt Alles, und sie kann von Allem durchdrungen werden, denn sie vermag in der Form des Gedankens Alles in sich aufzunehmen, Alles aus sich zu erzeugen, und wenn die Geister beschränkt sind, so sind sie es nur vermöge ihrer körperlichen Existenz. Um sich in fester Weise zu beschränken, um diese eigenthümliche Schranke gegen alle äußern Einwirkungen zu behaupten und aufrecht zu erhalten, dazu gehört schlechterdings körperliche Energie.

Wir fragen noch nicht, welche Weltordnung bilden die Monaden, sondern wir fragen, können sie überhaupt eine Weltordnung bilden? Da weder von einem Influxus noch von einer Assistenz die Rede sein darf, so bleibt als die einzige Möglichkeit nur die Coexistenz übrig. Wir fragen noch nicht nach der bestimmten Form dieser Coexistenz, sondern zunächst erst nach ihrer allgemeinen Möglichkeit. Die Antwort lautet: eine solche Möglichkeit findet Statt, wenn jede Monade in ihrer Weise beschränkt, in dieser Schranke vollkommen undurch-

dringlich oder, was dasselbe heißt, in körperlicher Weise kräftig ist.

Giebt es in den Monaden körperliche Kraft? Nur unter dieser Bedingung ist bei solchen Elementen Natur und Welt, bei solchen Principien Natur- und Weltanschauung möglich. Oder, da die Körperkraft den Grund des Körpers und das Princip der Materie bildet, so läßt sich die obige Frage auch so fassen: giebt es in den Monaden ein Princip der Materie?

Ein solches Princip, richtig verstanden, ist in den Monaden nicht blos möglich, sondern schlechterdings nothwendig, denn es folgt unmittelbar aus ihrem Begriffe. Was sind nämlich die Monaden? Eigenthümliche Substanzen oder Individuen. Weil sie Substanzen sind, darum ist jede selbstthätige Kraft; weil diese Substanzen Individuen sind, darum ist jede beschränkt, und zwar in eigenthümlicher Weise beschränkt oder so, daß jede Monade nur diese sein kann und keine andere. Um diesen individuellen Charakter auszudrücken, dazu gehört körperliche Kraft, die Kraft der Undurchdringlichkeit oder des absoluten Widerstandes. Wären die Monaden reine Geister, so wären alle einander gleich; sie wären es ebenfalls, wenn sie reine Atome wären. Daß sie keines von Beiden sind, sondern Individuen (Substanzen von körperlicher Energie): daraus allein folgt ihre durchgängige Verschiedenheit. In dieser Verschiedenheit sieht Leibniz selbst den originellen Charakter seiner Principien. So wenig ohne diese Verschiedenheit die Monaden gedacht werden können, so wenig läßt sich diese ursprüngliche Verschiedenheit ohne Körperkraft oder ohne das Princip der Materie erklären.

Jede Monade ist beschränkte Selbstthätigkeit: sie ist als Substanz thätige Kraft, als Individuum beschränkte Kraft, sie enthält diese beiden Kräfte in ursprünglicher Weise, denn ihre Selbstthätigkeit ist eben so ursprünglich, als ihre Schranke.

Wir unterscheiden daher in dem Wesen jeder Monade diese beiden Momente: die ursprüngliche Kraft der Thätigkeit und die ursprüngliche Kraft der Schranke oder die ursprünglich thätige und die ursprünglich beschränkte Kraft. Da nun jede Schranke die Thätigkeit hemmt, jede gehemmte Thätigkeit sich im Zustande des Leidens befindet, so können jene beiden Momente mit Leibnitz bezeichnet werden als ursprünglich thätige und ursprünglich leidende Kraft (force active primitive und force passive primitive). *

I. Die leidende Kraft als Princip der Materie.

Körper. Maschine. Causalität.

Die leidende Kraft ist also diejenige, vermöge deren jede Substanz ihre eigenthümliche Schranke behauptet und in dem natürlichen Zustande beharrt, worin sie diese ist und keine andere; sie ist die Widerstandskraft oder die widerstrebende Energie, wodurch die Monade alles Fremde von sich ausschließt: sie macht, daß die Monade niemals etwas Anderes werden kann, als sie von Natur ist. Die leidende Kraft bejaht die Schranke, d. h. sie behauptet in der Monade die Individualität, den ursprünglichen Naturzustand, und kann in sofern mit dem Ausdrucke Keplers als natürliche Trägheit (inertia naturalis) bezeichnet werden. Sie verneint darum Alles, was von außen her jenen ursprünglichen Naturzustand, die Eigenthümlichkeit der Monade, bedroht, und kann insofern die Kraft der Ausschließung oder des Widerstandes (vis resistendi) heißen. Vermöge der leidenden Kraft verschließt sich die Monade, so daß, um Leibnitzens bildlichen Ausdruck zu wiederholen, keine Fenster in ihr möglich sind, wodurch sie mit der Außenwelt und diese mit ihr communiciren könnte: sie setzt sich

* Vgl. Examen des principes du père Malebranche. pag. 694.

somit als schlechthin undurchdringlich, und darum ist oder erscheint vermöge dieser Kraft die Monade als Körper, denn die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas) ist der Charakter des Körpers. Die leidende Kraft ist also Körperkraft, weil sich vermöge derselben die Monade als ein Undurchdringliches setzt und behauptet. Da nun die Körperkraft den Grund des Körpers und der Materie überhaupt bildet, so muß in der Monade die leidende Kraft als Princip der Materie angesehen oder mit Leibnitz als materia prima bezeichnet werden. Unter materia prima verstehen wir daher die Kraft, welche der Materie oder Körperlichkeit zu Grunde liegt, also die Kraft der Undurchdringlichkeit, welche eben so gut mit den neuern Physikern die Energie des Beharrens als mit den Alten die Energie des Widerstrebens (antitypia) heißen kann. „In diese passive Widerstandskraft," sagt Leibnitz, „setze ich das Princip der Materie oder den Begriff der materia prima."* Aus der Körperkraft folgen die wirklichen Körper, aus der Kraft der Materie folgt die wirkliche Materie oder die reelle Ausdehnung nicht im zeitlichen, sondern im mathematischen Sinne, d. h. vermöge jener Kraft existiren oder erscheinen die Monaden als körperliche Dinge. Aus der materia prima folgt die materia secunda. Unter der materia secunda verstehen wir daher den massiven Körper oder die Masse (massa), die sich zu der materia prima verhält wie die nothwendige Folge zum Princip, wie die Wirkung zur causa efficiens, wie die natura naturata zur natura naturans.

Um den Begriff der leibnitzischen Materie gleich hier festzustellen, so werden wir diesen schwierigen Punkt am einfachsten

* In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco. De ipsa natura Nr. 11. pag. 157. Materia est, quod consistit in antitypia, seu quod penetranti resistit. Ep. ad Bierlingium III. pag. 678.

so erklären: jede Monade ist durch ihre ursprüngliche Natur beschränkt; vermöge dieser beschränkten oder leidenden Kraft muß sich jede Monade verkörpern oder als Körper erscheinen (denn es gilt hier gleich, ob man sagt, das Ding ist Körper oder es muß als solcher vorgestellt werden). In der Natur des Körpers unterscheiden wir die Körperkraft von der körperlichen Masse, die Kraft des Verkörperns von dem körperlichen Dasein, und da offenbar jene als prius, diese als posterius angesehen werden muß, so bezeichnen wir mit Leibnitz die erste als materia prima und die zweite als materia secunda.

So entsteht der ausgedehnte Körper. Er entsteht, indem die Körperkraft wirkt; und daß sie wirken muß, liegt im Begriffe der Kraft. An sich betrachtet ist die Kraft als solche nicht ausgedehnt, aber in der Körperkraft liegt das Streben nach Ausdehnung, wie in der Denkkraft das Streben nach Vorstellungen. Darum sagt Leibnitz, daß die materia prima nicht in extensione, sondern in extensionis exigentia bestehe.*

Denken wir uns den mathematischen Punkt in Thätigkeit gesetzt, so wird er sich in den räumlichen Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe ausbreiten und auf diese Weise einen begrenzten Raum oder einen geometrischen Körper ausmachen. Genau ebenso bildet der metaphysische Punkt einen wirklichen, physischen Körper, indem er die ihm eingeborene Kraft der Undurchdringlichkeit bethätigt. Wie sich durch alle Theile der Milch das Weiße und durch alle Theile des Diamants die Härte verbreitet, so verbreitet sich die Undurchdringlichkeit oder die Kraft der Materialität durch alle Theile des Körpers. Aus dieser Kraft allein kann die wirkliche Ausdehnung erklärt werden, und so widerlegen sich die Cartesianer, welche die bloße Ausdehnung als das ursprüngliche

* Ep. II. ad patrem Des Bosses. pag. 436.

Attribut der Körper betrachteten. Bei ihnen gilt die Ausdehnung für materia prima, bei Leibnitz für materia secunda. Während jene den Körper durch die Ausdehnung erklärten und die bewegende Körperkraft jenseits der Dinge von der göttlichen Allmacht entlehnten, so erklärt Leibnitz die Ausdehnung durch den Körper und den Körper aus einer natürlichen, jedem Dinge inwohnenden Kraft. Er zeigte in seinen ersten, gegen Cartesius gerichteten, Untersuchungen, wie das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung, sondern in der Kraft bestehe. Er zeigt in einer seiner letzten Schriften, welche in dialogischer Form die Philosophie von Malebranche behandelt, wie aus dieser Kraft die Ausdehnung erklärt werden müsse. „Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß die Ausdehnung eine bloße Abstraktion ist, und daß sie, um erklärt zu werden, den Körper verlangt. Sie setzt in diesem eine Beschaffenheit, ein Attribut, eine Natur voraus, die sich ausdehnt, verbreitet und fortsetzt. Die Ausdehnung ist die Verbreitung (diffusion) dieser Beschaffenheit oder Natur: so giebt es in der Milch eine Ausdehnung oder Verbreitung des Weißen, im Diamant eine Ausdehnung oder Verbreitung der Härte, im Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Verbreitung der Antitypie oder Materialität. Es ist mithin eine Kraft im Körper, welche aller Ausdehnung vorangeht.“ *

* J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et qu'elle demande quelque chose qui soit étendue. — Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur; dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en général une étendue ou

Diese Kraft ist die Undurchdringlichkeit (Widerstand), und deren beständiges oder continuirliches Wirken ist die Ausdehnung.*

Mit dieser Erklärung der Materie wird ein neuer Naturbegriff eingeführt, welcher die Grundlagen der gesammten speculativen Physik umbildet. Wir nehmen hier die Materie in rein physikalischem Verstande als eine Thatsache der Natur, und lassen für eine künftige und höhere Untersuchung der Metaphysik die Frage offen, ob die Dinge an sich Körper sind oder nur als solche erscheinen, ob die Materie Substanz oder Phänomen ist, denn für den physikalischen Verstand ist diese Frage vollkommen gleichgiltig, und wie sie auch der Metaphysiker entscheidet, so bleibt in jedem Falle die Thatsache der Materie als Naturerscheinung bestehen.**

Die Physik frägt nicht, warum sind die Körper, sondern was sind sie? Es soll gezeigt werden, daß sie für den physikalischen Verstand von Leibnitz etwas Anderes sind, als für die Corpuscularphysik des Cartesius. Für Cartesius nämlich

diffusion de l'Antitypie ou de la materialité. Par là vous voyez, en même tems, qu'il y a dans le corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Examen des principes du père Malebranche. pag. 692.

* So erklärt Leibnitz die extensio als continuatio resistentis, wie die mathematische Linie ein fluxus puncti ist. Vgl. Ep. VIII. ad patrem Des Bosses. pag. 442.

** In den meisten Darstellungen der leibnitzischen Philosophie wird die Materie gleich eingeführt als eine Erscheinung oder ein Phänomen der Monaden. So richtig diese Bestimmung ist, so bedenklich ist es, dieselbe an die Spitze zu stellen. Daß die Materie Phänomen oder Vorstellung ist, folgt aus der vorstellenden Kraft der Monade. Aber der Begriff der vorstellenden Kraft setzt voraus, daß die Monade Kraft überhaupt, thätige

bestand das Wesen der Materie in der bloßen Ausdehnnng; in dieser lag nur die Möglichkeit, getheilt, gestaltet, bewegt zu werden; daß in der That wirkliche Theile, Gestalten, Bewegungen in jene an sich einförmige und träge Materie eintreten: dazu war eine Kraft von außen nöthig, welche Cartesius in dem asylum ignorantiae aufsuchen mußte. Leibniz dagegen entdeckt in der Natur der Dinge selbst die Kraft, vermöge deren sich jede Substanz verkörpert und ausdehnt. Wie nun die Ausdehnung an sich theilbar, gestaltungsfähig, beweglich ist, so ist die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, nothwendig theilend, gestaltend, bewegend. Wie es in der Natur der Kraft liegt, thätig und immer thätig zu sein, so ist vom Ursprung der Welt mit jener in der Natur der Dinge begründeten Körperkraft eine getheilte, gestaltete, bewegte Materie gegeben. Und wie jene immerwirkenden Kräfte allgegenwärtig sind, so ist die Materie überall getheilt, bis in ihre kleinsten Theile gestaltet und organisirt, und in allen ihren Theilen immer bewegt. Das ist zwischen dem frühern Naturbegriff und dem leibnitzischen der sehr bemerkenswerthe Unterschied: während dort die Materie an sich betrachtet vollkommen einförmig, roh und bewegungslos ist, so ist sie hier von Natur vollkommen getheilt, bewegt und bis ins Unendliche gebildet; dort ist sie todt, hier lebendig; dort ist sie überall passiv, hier überall thätig; dort wird die Bildung äußerlich der Materie mitge-

und leidende Kraft, Form und Materie ist. So liegt es in der Natur dieser Begriffe und zugleich in der Genesis der leibnitzischen Philosophie, welche die gewöhnlichen Darstellungen nicht genug im Auge haben. Auch wird man den naturgerechten Sinn der Vorstellung bei Leibnitz schwer einsehen, wenn man nicht vorher die Fundamentalbegriffe von Form und Materie genau kennen gelernt hat. Vgl. Cap. VIII. und IX.

theilt und gleichgiltig empfangen, sie ist also rein mechanisch begründet; hier dagegen wird sie durch innere, spontane Kräfte hervorgebracht, sie ist daher in ihren Ursprunge dynamisch. So erweckt Leibnitz in der Philosophie die dynamische Naturbetrachtung gegen jene rein mechanischen Theorien der Atomisten und Corpuscularphilosophen.* Das Princip der mechanischen Physik ist die ausgedehnte, darum nur theilbare und bewegliche Materie; das Princip der dynamischen Physik ist die kräftige, darum überall wirklich getheilte und bewegte Materie. „Jeder Theil der Materie," sagt Leibnitz in der Monadologie, „ist nicht blos theilbar ins Unendliche, sondern auch wirklich ins Endlose getheilt, jeder Theil wiederum in Theile, von denen jeder einzelne seine eigenthümliche Bewegung hat."** Und in der ersten Erläuterung seines neuen Natursystems erklärt Leibnitz im Hinblick auf die Corpuscularphysik: „ich nehme sie nirgends wahr, jene nichtigen, unnützen, thatlosen Massen, von denen man redet. Ueberall ist Thätigkeit, und ich begründe sie fester als die herrschende Philosophie, weil ich der Ansicht bin, daß es keinen Körper ohne Bewegung, keine Substanz ohne kräftiges Streben giebt."***

* Vgl. De prim. phil. emend. et de not. subst. pag. 122. Syst. Nouv. Nr. 18. pag. 128.

** — Chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, mais encore sous-divisée actuellement sans fin chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre. Monadologie Nr. 65. pag. 710.

*** Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. Il y a de l'action par-tout, et je l'établie plus que la Philosophie reçue; par ce que je crois qu'il n'y a point de corps sans mouvement ni de substance sans effort. I. Eclaircissement du Nouv. Syst. pag. 132.

Damit möge einem Einwande begegnet sein, den man der leibnitzischen Philosophie häufig gemacht hat, und womit man sich die richtige Einsicht in diese Lehre verdirbt. Es ist hier noch nicht der Ort, zu untersuchen, ob überhaupt zwischen Monade und Materie ein Widerspruch existire, welchen Leibnitz nicht vermeiden konnte, aber wir bemerken, daß er jenen Widerspruch nicht begangen hat, den man ihm gewöhnlich vorwirft. Die Monade nämlich, so behauptet man, sei immateriell, darum untheilbar und einfach; die Materie sei das Gegentheil. Indem sich nun die Monaden verkörpern und als materielle Wesen erscheinen, so werden sie theilbar und zusammengesetzt, so veräußern sie ihre eigenthümliche, immaterielle Natur und verkehren sich in ihr Gegentheil. Dies wäre der Fall, wenn zwischen Monade und Materie in der That jener angenommene Widerspruch stattfände, wenn die leibnitzische Monade *reine Form* im *Sinne Platos* und die leibnitzische Materie *reine Ausdehnung im Sinne des Cartesius* wäre. Aber die Monade ist Kraft, und die Materie im leibnitzischen Verstande ist *kräftige Materie*, d. i. die Kraft, vermöge deren ein Wesen sich verkörpert und seinen Körper theilt, gestaltet, bewegt. Dieser Begriff einer kräftigen oder dynamischen Materie stimmt überein sowohl mit der Natur der Dinge als mit dem Wesen der Monade: mit jener, weil es in Wirklichkeit keinen Körper ohne Kraft giebt; mit dieser, weil der kräftige Körper in Wahrheit immateriell ist. Er ist nicht passive Ausdehnung (Raum), sondern er *dehnt sich aus*, er ist nicht theilbar, sondern er *theilt sich selbst* oder ist durch eigene Kraft ins Unendliche getheilt, er ist nicht beweglich, sondern *selbst bewegt*. Also ist die leibnitzische Materie von der cartesianischen so unterschieden, wie sich das *Theilbarsein* von dem *vollkommenen Getheiltsein*, oder wie sich der geometrische Körper vom physischen unterscheidet. Der geometrische Körper ist eine räumliche Größe und nichts als diese; der

natürliche dagegen ist eine dynamische Größe, die durch ihre eigenthümliche Natur in bestimmter Weise constituirt wird. Weil also die leibnitzischen Körper von Natur getheilt sind, so sind sie nicht blos theilbar, also nicht materiell, sondern immateriell: darum sind diese Körper Monaden und niemals Corpuskeln. So nimmt die leibnitzische Philosophie das Princip der Materie in sich auf, ohne das Princip der Form zu verleugnen, denn in ihrem Verstande giebt es keine formlose Masse, sondern von Ewigkeit her formirte und in allen Theilen gebildete Materie.

Vermöge ihrer leidenden Kraft sind oder erscheinen alle Monaden als Körper, und zwar als dynamische Körper, d. h. als solche, die von Natur getheilt und bewegt sind. Jede Monade bildet mithin einen bewegten Körper. Setzen wir nun, daß alle Bewegungen nach rein mechanischen Gesetzen geschehen, daß jedes Wesen, welches nach solchen Gesetzen handelt, Maschine genannt werden darf, so ist jeder bewegte Körper eine Maschine: so sind die Monaden, sofern sie Körper sind, Maschinen, und zwar natürliche oder ursprüngliche Maschinen im Unterschiede von den künstlichen, die erst durch Zusammensetzung gemacht werden müssen und darum die Vollkommenheit der Natur niemals erreichen. Nach welchen Gesetzen handelt die Maschine?

In jeder Bewegung ohne Ausnahme, gleichviel ob ein Stein fällt oder ein Mensch geht, sind alle Theile in dem strengen Zusammenhange von Ursache und Wirkung mit einander verbunden, so daß aus dieser Bewegung nothwendig diese und keine andere hervorgeht. In allen bewegten Körpern oder Maschinen ist mithin das Princip der wirkenden Ursache allein thätig, und der natürliche Verlauf einer Bewegung muß unter diesem Begriffe der bloßen Causalität erklärt werden. Denn setzen wir auch den Fall, daß eine Bewegung mehr enthielte als diesen Causalzusammenhang ihrer Theile, daß sie auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sei (wie wenn wir der Aussicht wegen einen Berg besteigen), so

ist aus dem Zweck, welchen wir vorhaben, kein Schritt zu erklären in der Bewegung, die wir machen. Was bewirkt, daß eine Mauer aufrecht dasteht? Nicht der Zweck, den sie hat als Schutzwehr der Stadt, sondern das Gesetz der Schwere und der rein mechanischen Unterstützung, wonach die schwerern Massen die leichtern tragen. Wenn wir das Gehen rein physikalisch betrachten, so interessirt uns gar nicht der Zweck des Gehens, etwa die Gegend, die wir sehen wollen, sondern allein der Mechanismus der Muskeln, wodurch die Bewegung zu Stande kommt. Wenn wir die Mauer physikalisch erklären, so ist es gleichgiltig, was sie bezweckt, wir bekümmern uns nur um die rein mechanische Verknüpfung ihrer Theile, und der Zweck, dem sie dienen, ist ihnen selbst eine vollkommen auswärtige Sache. Wir fragen hier nicht nach dem οὗ ἕνεκα (wozu), sondern nur nach dem διὰ τί (warum). Wenn wir nach dem Warum fragen, so wäre es nichtssagend, mit dem Wozu antworten zu wollen. Darum behauptet Leibnitz den streng physikalischen Gesichtspunkt: daß nicht aus Zwecken oder Endursachen, sondern allein aus dem Gesetze der wirkenden Ursachen die Körper und ihre Bewegungen erklärt werden dürfen. So weit die Monaden beschränkt sind, erscheinen sie als Körper, und als solche fallen sie unter den Gesichtspunkt der Causalität. Mit andern Worten: aus dem Princip der Materie oder Körperkraft in den Monaden folgt eine bewegte Körperwelt. Diese Körperwelt besteht in Kräften und beruht mithin auf dynamischen Principien; sie äußert sich in Bewegungen und handelt mithin nach mechanischen Gesetzen: darum bildet sie ein System wirkender Ursachen, und nach diesem Begriffe muß innerhalb der reinen Physik geurtheilt werden.

Wir heben mit Absicht von der leibnitzischen Philosophie diese Seite einer soliden, wenn man will, materialistischen Naturanschauung hervor, nicht bloß weil Leibnitz selbst in den physikalischen Materien mit Vorliebe verweilt, sondern weil hier seine

Philosophie den Corpusculartheorieen ihres Zeitalters wieder näher kommt, denen sie unter allen Systemen am schroffsten entgegenstand, weil sie hier die Aufgabe löst, welche Leibniz gefaßt hatte: in dem Princip der Monade *die platonisch-aristotelischen Formbegriffe mit den Atomen Demokrits* zu versöhnen.* Ohne diese versöhnende Mitte zwischen Idealismus und Materialismus zu treffen, wäre die Monade nicht der erfüllte Universalbegriff, der sie nach der Absicht ihres Philosophen sein sollte. Und diese Anschauung einer mechanisch verfaßten Körperwelt hängt mit dem Wesen der Monade auf das genaueste zusammen. Denn die Körperwelt ist nur die explicirte Körperkraft, das manifestirte Princip der Materie. Entzieht man der Monade das Princip der Materie, so nimmt man ihr die Körperkraft, die Undurchdringlichkeit, die Schranke, mit der Schranke den *eigenthümlichen* Charakter, mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Monade nimmt man allen Monaden ihre durchgängige *Verschiedenheit*, und so zerstört man das Wesen der Monas und die Seele der leibnitzischen Philosophie.

II. Die thätige Kraft als Princip der Form.

Seele. Leben. Teleologie.

Aber freilich ist das Princip der Materie weit entfernt, das Wesen der Monade zu *erschöpfen*, und es wäre ebenso einseitig, die Monaden nur als (dynamische) Körper zu betrachten, wie es naturwidrig wäre, sie ohne Körperkraft und ohne Verschiedenheit zu denken. Das Princip der Materie bestand in der leidenden Kraft, die jede Monade vermöge ihrer Schranke in sich schließt. Worin besteht die *thätige* Kraft? Um dieses zweite Princip der Monade richtig zu fassen, müssen

* S. oben Cap. IV. Seite 125.

wir auf den Unterschied zwischen Leiden und Handeln zurückblicken, den schon Spinoza aufgeklärt hatte, und worin Leibnitz mit den spinozistischen Begriffen übereinstimmt. Ich bin thätig, wenn ich die einzige Ursache bin von dem, was in mir geschieht; im andern Falle verhalte ich mich leidend. Ich leide daher, wenn außer mir noch andere Bedingungen nöthig sind zu meinem Handeln: die Kraft, womit ich unter dem Zwange äußerer Umstände handle, ist passiv, und die so bedingte und eingeschränkte Handlung ist nicht reine Thätigkeit. Ich leide, wenn ich beschränkt bin, und ich bin beschränkt, sobald Wesen außer mir existiren. Darum ist die Körperkraft der Monade und Alles, was aus ihr folgt, leidende Thätigkeit, weil diese Kraft nur sein und handeln kann unter der Bedingung vieler Monaden, weil sie weder sein noch handeln könnte, wenn eine Monade allein und außer ihr nichts da wäre. Dagegen die thätige Kraft handelt rein aus sich selbst, sie setzt mithin als ihre einzige Bedingung dieses Selbst voraus, diese eine Monade, und erklärt deren Wesen unbekümmert um alle übrigen. Während die leidende Kraft in der negativen und vielseitigen Erklärung besteht, daß die Monade diese ist im Unterschiede von allen übrigen, daß sie, um diese zu sein, mit körperlicher Energie alle andern von sich ausschließt, so besteht die thätige Kraft in der positiven und einfachen Erklärung, daß die Monade diese ist, gleichviel ob andere sind und was sie sind. Wir werden daher die thätige und leidende Kraft am besten so unterscheiden, daß beide gleich ursprünglich und gleich nothwendig sind, um das Dasein eines Individuums zu constituiren, daß aber die leidende Kraft dieses Dasein negative, die thätige dagegen positive bedingt. Dieser Unterschied ist ebenso wichtig als einleuchtend: die negative Bedingung ist diejenige, ohne welche Etwas weder ist noch sein kann; die positive dagegen diejenige, durch welche dieses Etwas ist und besteht. Ohne Körperkraft z. B. giebt es

keinen Herkules, aber die bloße Körperkraft macht ihn ebenso wenig, denn unter dieser Bedingung allein konnte er ebenso gut ein Athlet als ein Halbgott werden. Daß diese Kraft diese Thaten ausführt, welche den Mann zum Herkules machen, dazu gehört eine heroische Kraft, welche der körperlichen Energie als Richtung und Ziel eingeboren ist, und die das Individuum in der Form dieses einzigen Charakters ausprägt. So liegt für die Individualität eines Herkules die negative Bedingung in der körperlichen Kraft, die positive in der heroischen; diese ist im eminenten Sinne die thätige Kraft, jene die leidende.

Genau so verhalten sich in der leibnitzischen Monade die beiden Kräfte. Vermöge der leidenden Kraft ist jede Monade ein (bewegter) Körper, und wenn sie dieser Körper nicht wäre, so wäre sie niemals diese Individualität. Indessen aus der bloßen Körperkraft erklärt sich die Individualität, die erfüllte Eigenthümlichkeit eines Wesens, ebenso wenig als ein Herkules aus der Athletenstärke oder, um an die scholastische Streitfrage zu erinnern, die Häcceität der Scotisten aus der materia signata der Thomisten.* Die Körperkraft ist nöthig, damit ein Wesen überhaupt fähig ist, zu handeln; daß es aber gerade so handelt, und seine Bewegungen gerade so einrichtet und ausführt, dazu gehört eine Seelenkraft oder ein Princip der Selbstthätigkeit, welche den Körper beherrscht, wie der Meister sein Werkzeug.

Das Princip des Körpers und der Materie nannten wir mit Leibnitz die leidende Kraft (materia prima). So möge die thätige Kraft, weil sie das Princip der erfüllten Eigenthümlichkeit, der vollendeten Individualität, der Entelechie überhaupt ausmacht, mit Leibnitz entelechia prima (entélechie premiére) genannt werden.**

* S. oben Cap. IV. Seite 121.

** Vgl. Syst. Nouv. Nr. 3. pag. 125. Man bemerke, daß der

In jeder Monade müssen diese beiden Faktoren unterschieden werden: der eine, welcher sie möglich macht (der dynamische) und der andere, welcher sie wirklich macht (der energische); jener bildet die Materie (ὕλη), woraus das Individuum wird, dieser die Form (εἶδος), worin es besteht. So ist in der Monade die leidende Kraft die Materie, die thätige Kraft die Form. Was ist Form? Die Ordnung, welche das Mannigfaltige zu einem einmüthigen Ganzen verbindet und also bewirkt, daß die Theile desselben mit einander übereinstimmen. Ein Ding ist formlos, wenn seine Theile verhältnißlos sind und sich nicht zu einem einmüthigen Ganzen oder zu einer wirklichen Einheit verknüpfen. Darum ist die Form allemal die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die leere Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit wäre eben so formlos, als umgekehrt die chaotische Vielheit. Was ist die Form der Monade? Ohne Materie wäre sie eine solche leere und unfruchtbare Einheit. Die Materie der Monade ist ein mannigfaltig getheilter und bewegter Körper; dieser Körper ist ins Endlose getheilt und bewegt, und für sich betrachtet bildet die endlose Mannigfaltigkeit kein einmüthiges Ganzes und keine wirkliche Einheit; wenigstens liegt in dem getheilten und bewegten Körper (für sich betrachtet) kein Grund, daß er gerade so getheilt, gerade so bewegt ist, daß alle seine Theile, alle seine Bewegungen sich gerade zu diesem Ganzen vereinigen. Dies eben macht die Form der Monade;

Ausdruck Entelechie von Leibnitz in unterschiedenem Sinne angewendet wird: er bezeichnet einmal die Monade als solche, dann speciell eines ihrer Momente, nämlich die thätige Kraft. Die Monade heißt Entelechie, weil sie eigenthümliche Substanz, in sich vollendete Individualität ist; die thätige Kraft heißt Entelechie par excellence, weil sie eben diese Selbsteigenthümlichkeit vollendet oder deren positive Bedingung ausmacht.

sie ist die ordnende Kraft, welche in der Mannigfaltigkeit jener Theile und Bewegungen den einstimmigen Zusammenhang bildet; sie ist also in dieser Mannigfaltigkeit die Kraft der Einheit. Was ist die Einheit der Monade? Das untheilbare, einfache Selbst, welches die Quelle aller Eigenthümlichkeit, den Ursprung aller thätigen Kraft ausmacht. Darum besteht die Kraft der Einheit in der Selbstbethätigung, und die Monade bethätigt sich selbst, indem sie in allen Theilen und Bewegungen ihres Körpers gegenwärtig ist als dieses einfache Selbst, als diese eine, untheilbare Substanz. Sobald aber ein und dasselbe Subjekt in allen Theilen des Körpers gegenwärtig ist, so herrscht in dieser Mannigfaltigkeit ein einmüthiges Princip, so ist damit von selbst deren Ordnung Einheit, Form gegeben. Daß die Monade ein Selbst ist, eine schlechthin immaterielle, einfache Substanz: darin liegt der Grund ihrer Einheit und Form; daß die Monade beschränkt ist, eine schlechthin undurchdringliche und verschlossene Substanz: darin liegt der Grund ihrer Mannigfaltigkeit und Materie.

Dieses Selbst nun als die ursprüngliche, thätige Kraft, welche sich äußert, nennen wir mit Leibnitz Seele. Die Aeußerung dieser Kraft ist die active Selbstbethätigung. Die Selbstbethätigung eines Wesens nennen wir mit Leibnitz Leben. Wir nehmen diese wichtigen Ausdrücke genau in dem Sinne, welchen Leibnitz in einem Briefe an Wagner über die thätige Kraft des Körpers erläutert und den er stets in seinem philosophischen Sprachgebrauche beobachtet. Unter Seele nämlich verstehen wir das Lebensprincip (principium vitale), unter Leben die Selbstbethätigung. „Du frägst,“ schreibt Leibnitz, „nach meiner Definition der Seele. Ich antworte dir, daß dieser Begriff in weitem und engem Sinne genommen werden kann. Im weiten Verstande bedeutet Seele dasselbe als Leben oder Lebensprincip, nämlich das Princip der innern Thätigkeit, welches

in der einfachen Substanz oder in der Monade existirt, und womit die äußere Thätigkeit übereinstimmt."* „Und ein solches Princip nennen wir substanziell, ebenso ursprüngliche Kraft, erste Entelechie, mit einem Wort, Seele. Diese thätige Kraft in Verbindung mit der leidenden macht die vollständige Substanz aus."**

Wo die Theile und Bewegungen eines Körpers vollkommen übereinstimmen, da ist in der Mannigfaltigkeit Einheit; wo eine solche Einheit existirt, da ist Form, Seele, Leben, mit einem Wort Selbstthätigkeit. Aber alle Selbstthätigkeit ist zugleich Selbstbethätigung oder Selbstentfaltung, d. h. mit andern Worten, das Selbst (die Seele) ist nicht blos thätig, sondern wird auch bethätigt; es ist nicht blos die Ursache, woraus die Handlung folgt, sondern zugleich das Ziel, worauf sie gerichtet ist, nicht blos das wirkende, sondern zugleich das zu bewirkende Subjekt. Eine Ursache, welche zugleich Grund und Ziel oder Ende (finis) ihrer Wirksamkeit ist, nennen wir Endursache (causa finalis) oder Zweck. Jede selbstthätige Kraft ist mithin als solche zweckthätige Kraft. Alles, was aus dieser Kraft folgt, Form, Seele, Leben, kann daher allein durch das Princip der Zwecke oder Endursachen erklärt werden.

* Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit, quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Ep. ad Wagnerum, de vi activa corporis III. pag. 466.

** Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. Commentatio de anima brutorum. V. pag. 463. 64.

III. Teleologie und Causalität.

So unterscheiden wir genau die beiden Momente, welche das Wesen einer jeden Monade ausmachen. Jede Monade ist eine eigenthümliche Substanz oder eine kräftige Individualität; sie ist also zugleich beschränkt und selbständig oder leidende und thätige Kraft. Die leidende Kraft ist das Princip der Materie, die thätige ist das Princip der Form; jene äußert sich als Körper, diese als Seele; der Körper einer Monade ist von Natur Maschine, die Seele ist von Natur lebendig; in den Körpern giebt es nur mechanische, in den Seelen nur lebendige Wirksamkeit; die mechanische Wirksamkeit kann allein durch den Begriff der wirkenden Ursachen, die lebendige nur durch Endursachen erklärt werden. Hier vereinigt Leibniz in dem Begriffe der Monade die beiden Principien der Causalität und Teleologie, welche vor ihm den weltgeschichtlichen Gegensatz der Systeme und Zeitalter ausmachten. Der Zweckbegriff wird zugleich mit dem Formbegriff, und dieser mit der Formanschauung in dem ästhetisch bedingten Geiste der griechischen Philosophie erweckt, und hier findet das System der Teleologie seinen größten Repräsentanten in Aristoteles, der die sokratisch-platonische Philosophie vollendet, und dem die Scholastiker nachfolgen. Der Begriff der reinen Causalität entsteht zugleich mit dem neuen Begriffe der Substanz in dem mathematischen Verstande der dogmatischen Philosophie, und hier findet das System der Causalität oder der mechanischen Weltordnung seinen größten Repräsentanten in Spinoza. Bis zu dieser Schärfe mußte sich der Gegensatz beider Principien ausgebildet haben, bevor seine Vermittlung die Aufgabe eines neuen Systems werden konnte. Sie wird die Aufgabe desjenigen Systemes, welches dem Spinozismus auf dem Fuße nachfolgt, welches aus den Systemen des Cartesius und Spinoza direct hervorgegangen ist nach dem

Gesetze der geschichtlichen Entwicklung. Ich behaupte, daß Leibnitz hier seine Aufgabe erkannt hat; daß ihm frühzeitig in jenen beiden Principien der Teleologie und Causalität der äußerste Gegensatz der philosophischen Systeme und Zeitalter eingeleuchtet, daß die Versöhnung gerade dieses Gegensatzes, die Lösung gerade dieses Problems sein speculatives Universalgenie fortwährend beschäftigt und in allen Entwürfen des Systems geleitet hat; endlich daß Leibnitz überhaupt unter allen Philosophen der erste gewesen ist, der diese Aufgabe mit voller Klarheit begriff und, sie zu lösen, in seinem Systeme den umfassenden Versuch machte. Darin allein, wenn es mit einer metaphysischen Formel gesagt werden darf, liegt die einzige und weltgeschichtliche Bedeutung dieses Philosophen. Um ihn richtig darzustellen, muß eben jener Grundgedanke seines Systems genau und sorgfältig hervorgehoben und geradezu als der Leitfaden ergriffen werden, an dem wir allein mit Sicherheit das vielgeräumige Lehrgebäude der leibnitzischen Philosophie durchwandern können. Was der Philosoph selbst in seinen zerstreuten Schriften oft sagt, worauf er gelegentlich immer wieder zurückkommt, das muß die Darstellung ausführlich behandeln und unter ihre Hauptgesichtspunkte aufnehmen. Und nichts hat Leibnitz öfters und nachdrücklicher in seinen Schriften erklärt, als daß die wahrhafte Philosophie in ihrer Welterklärung das Princip der Zwecke mit dem der wirkenden Ursachen vereinigen müsse. Auf diese einfache Formel führen sich alle geschichtlichen Gegensätze zurück, welche Leibnitz in seinem Lehrgebäude beherbergen und versöhnen wollte, deren Versöhnung er schon in seinen Jugendschriften, wie in dem Brief an Jacob Thomasius und in der confessio naturae contra atheistas als die nothwendige Aufgabe einer neuen Philosophie voraus sah. Die metaphysische Antithese von Teleologie und Causalität bildet das Grundthema aller früheren geschichtlichen Gegensätze. Die alte und neuere Philosophie, Idealismus

und Materialismus, die Scholastik und Cartesius, Aristoteles und Spinoza, Plato und Demokrit sind, was ihre obersten Principien betrifft, in diesem Gegensatze begriffen: Die Einen erklären die Natur durch Formen und zweckthätige Kräfte, die Andern durch Materie und mechanische Causalität; jenen erscheint die Natur als eine ideale, zweckmäßige, lebendige Ordnung der Dinge, diesen als eine blinder Nothwendigkeit unterworfene, von todten Kräften bewegte Maschine.

Für Leibniz sind alle Dinge Monaden. Jede Monade enthält als ihre Momente Form und Materie. Alle Formen sind zweckthätige, und alle Körper sind mechanische Kräfte. Um begriffen zu werden, verlangen jene das Princip der Teleologie, diese dasjenige der Causalität. Wenn nun aus den Monaden die Welt erklärt werden soll, so muß im Geiste der leibnizischen Philosophie die Welterklärung nach beiden Principien urtheilen und mit beiden übereinstimmen. Wie verhalten sich also zu einander diese beiden Gesichtspunkte? Der Exponent in diesem Verhältnisse bildet den Schlüssel für die Weltanschauung der leibnizischen Philosophie.

Sechstes Capitel.

Die Lösung der metaphysischen Aufgabe. Das Verhältniß von Seele und Körper.

I. Die metaphysische Einheit von Seele und Körper. Widerstreitende Begriffe. II. Lösung der Streitfrage. Relative Geltung der widerstreitenden Begriffe. 1) Die zusammengesetzte Substanz. 2) Die zwischen Seele und Körper vorherbestimmte Harmonie. 3) Das vinculum substantiale. III. Der beseelte Körper. 1) Die Seele als Zweck des Körpers. 2) Der Körper als Mittel der Seele. 3) Die Monade als Entwicklung des Individuums. IV. Das endgiltige Verhältniß von Teleologie und Causalität.

Die letzte Frage betraf das Verhältniß von Teleologie und Causalität. Um die präcise Lösung zu finden, und die Frage selbst in ihrer vollen Deutlichkeit hinzustellen, substituiren wir den Begriffen der metaphysischen Formel die natürlichen Werthe. Teleologie und Causalität oder die causae finales und causae efficientes verhalten sich zu einander genau, wie die Kräfte, deren Wirksamkeit sie ausdrücken. Durch den Zweckbegriff erklären wir die lebendige Wirksamkeit der Dinge, durch die Causalität die mechanische. Also verhalten sich jene beiden Begriffe wie der Mechanismus zum Leben. Alle mechanische Wirksamkeit folgt aus der Körperkraft als dem Princip der Materie; alle lebendige Wirksamkeit folgt aus der Seelenkraft als dem Principe der Form: also wie die Form zur Materie,

oder wie die Seele zum Körper, so muß sich in der Philosophie von Leibnitz die Teleologie zur Causalität verhalten.

Wie verhält sich die Seele zum Körper? Diese Frage bildet in der leibnitzischen Metaphysik das vornehmlichste und schwierigste Problem. Sie läßt sich auf dieselben reinen Begriffe zurückführen, worin der mit Leibnitz verwandte Philosoph des Alterthums, Plato im Parmenides, das Grundproblem seiner Ideenlehre dargethan hat. Da nämlich die Monade körperlich ist vermöge ihrer Schranke und beschränkt ist, weil es viele Monaden giebt, die Seele dagegen in dem Principe der Einheit besteht, so dürfen wir die obige Frage unter der abstracten Formel auffassen: wie verhält sich das Eins zu dem Vielen? Das sind die beiden Bestimmungen, deren Natur und Verhältniß Plato in dem schwierigsten seiner Gespräche untersucht, und welche eben diese Untersuchung in so viele Antinomieen verwickeln.* Sollten uns ähnliche Antinomieen bei Leibnitz begegnen, so möge im Voraus gesagt sein, daß hier in dem Verhältnisse von Seele und Körper der Punkt liegt, woraus sie entspringen.

I. Die metaphysische Einheit von Seele und Körper.

Wir betrachten jetzt dieses Verhältniß aus dem universellen Gesichtspunkte der Metaphysik, die sich auf das Wesen aller Dinge bezieht, und nicht in dem speciellen Verstande der Psychologie, die sich ausschließlich auf das Wesen des Menschen richtet. Der Mensch nämlich wird hier keine Ausnahme machen dürfen von allen übrigen Wesen; das Verhältniß, welches in jeder Monade zwischen Seele und Körper stattfindet, eben dasselbe gilt auch für die menschliche Natur, und die Psychologie muß das Gesetz annehmen, welches die Metaphysik feststellt. Mag die menschliche Seele um so viel höher, und der menschliche

* Cf. K. Fischer De Parmenide Platonico dissertatio. pag. 100 et sq.

Körper um so viel vollkommener sein, als die andern Seelen und Körper, so ist doch ohne Zweifel der Exponent ihres Verhältnisses in allen Wesen derselbe. Für Cartesius freilich war das Verhältniß von Seele und Körper eine ausschließlich psychologische Frage, weil nach den Grundsätzen dieses Philosophen nur die Geister Seelen sind, und also nur im Menschen von einer Seele überhaupt geredet werden kann. Dagegen für Leibniz ist diese Frage universell oder metaphysisch, denn bei ihm sind alle Dinge Monaden, und jede Monade ist zugleich Seele und Körper. Darum stellen wir an die Spitze der folgenden Untersuchung den Grundsatz: so verschieden auch Seelen und Körper in den einzelnen Dingen sein mögen, das Verhältniß von Seele und Körper ist in allen Dingen dasselbe.

Seele und Körper sind die beiden Kräfte, welche das Wesen jeder Monade ausmachen. Wie nun jede Monade ein schlechthin untheilbares, mit sich selbst identisches Wesen bildet, so müssen Seele und Körper überall untrennbar vereinigt sein. Sie dürfen daher niemals betrachtet werden als trennbare oder von einander unabhängige Wesen. Wären sie trennbar, so könnten sie nur durch Zusammensetzung vereinigt werden, und ihre Einheit, die Monade, müßte für eine zusammengesetzte (also theilbare) Substanz gelten. Wären sie von einander unabhängig, so wären sie selbst Substanzen, und es müßte zwischen Seele und Körper dasselbe Verhältniß bestehen, als zwischen Substanzen oder Monaden. Aber mit dem Princip der Monade ist die untrennbare Vereinigung von Seele und Körper gegeben. Sobald diese Vereinigung aufgelöst wird, so ist das Wesen der Monade, und damit die echte Grundlage der leibnitzischen Philosophie zerstört. Sie wird aufgelöst, diese Vereinigung, wenn die Monade als eine aus Seele und Körper zusammengesetzte

Substanz, wenn Seele und Körper selbst als verschiedene Substanzen angesehen werden.

Wir erklären zuvörderst, wie im wahren Verstande der leibnitzischen Philosophie das Verhältniß von Seele und Körper *nicht* aufgefaßt werden darf. Seele und Körper sind Kräfte oder Momente eines und desselben Wesens: dieser Satz steht so fest und ist mit den ersten Grundsätzen von Leibnitz so strikt verbunden, daß Niemand sein wird, der ihn angreift. Daraus folgen die andern. Weil sie Momente sind, darum können Seele und Körper *nicht* von einander getrennt werden; darum ist die Monade *nicht* aus ihnen zusammengesetzt; darum sind Seele und Körper *nicht* Substanzen; darum kann zwischen ihnen *nicht* das Verhältniß bestehen, welches nach leibnitzischen Grundsätzen allein zwischen Substanzen möglich ist. Nennen wir dieses Verhältniß mit Leibnitz Harmonie oder prästabilirte Harmonie (ein Wort, dessen weitere Bedeutung hier gleichgiltig ist, denn es bezeichnet ein Verhältniß, welches wir noch nicht betrachten), so ist das *Verhältniß zwischen Seele und Körper in Wahrheit nicht die prästabilirte Harmonie.*

Diese Sätze widersprechen den herkömmlichen Darstellungen der leibnitzischen Philosophie, und wir müssen sie gegen die Einwände rüsten, die mit so vielen diplomatischen Beweisen dagegen vorgebracht werden können. Man wird nämlich sagen, daß Leibnitz selbst an so vielen Orten die Monade *zusammengesetzt* sein läßt aus Seele und Körper (Form und Materie, entelechia prima und materia prima), daß er sie in dieser Rücksicht substantia completa zu nennen pflegt; daß er selbst das Verhältniß von Seele und Körper durch eine *vorherbestimmte* Harmonie erklärt, daß er so oft diese Hypothese gerade deshalb rühmt, weil sie so geschickt sei, gerade dieses Verhältniß zu exponiren und ein Problem aufzulösen, worum sich die Scholastiker, Cartesius und die Occasionalisten vergebens bemüht haben, daß er Seele und Körper

als verschiedene Substanzen ansieht oder wenigstens so darstellt, indem er sie bald mit zwei Uhren vergleicht, die genau auf denselben Schlag gehen (deux pendules bien réglées sur le mieux pied), bald mit dem Herrn und Diener, der die Befehle des erstern automatisch vollführt; zuletzt, daß Leibnitz, um den Körper als solchen zur wirklichen Substanz zu machen, jenes „vinculum substantiale“ eingeführt habe, wodurch der Körper, statt Moment in der Monade zu sein, Substanz außer den Monaden wird.

In diesen drei Punkten, der substantia completa, der harmonia praestabilita und dem vinculum substantiale, giebt Leibnitz dem Körper eine Bedeutung, welche dem ursprünglichen Begriffe desselben widerstreitet, und zwar steigert sich mit jedem Punkte die Selbständigkeit des Körpers, der sich mit jedem Schritt weiter aus dem Reich und dem Regime der Monade entfernt. Die substantia completa erklärt: der Körper ist nicht Moment, sondern Theil der Monade; die harmonia praestabilita erklärt: der Körper ist nicht Theil der Monade, sondern selbst Monade oder Substanz; endlich das vinculum substantiale erklärt: der Körper ist überhaupt nicht Monade, sondern eine außer den Monaden befindliche materielle Substanz.

Es soll nun keineswegs der vergebliche Versuch gemacht werden, die leibnitzische Philosophie ganz frei zu sprechen von dem bezeichneten Widerspruche, der dem Begriffe des Körpers anhaftet und diesen Begriff von einem Extreme zum andern forttreibt. Indessen wir behaupten, daß uns die angeführten Instanzen nicht hindern dürfen, das Verhältniß von Seele und Körper streng nach den Grundsätzen der leibnitzischen Metaphysik zu denken. Denn diese Grundsätze liegen fester und sind, wie sich zeigen wird, von einem höhern speculativen Werthe, als jene Zeugnisse, womit sie streiten.

II. Lösung der Streitfrage.

1) Man untersuche genau, welches Verhältniß die bezüglichen Sätze und Schriften der leibnitzischen Philosophie zu dem Principe der Monade selbst einnehmen. Es muß unterschieden werden, ob sie von dem vollständigen Begriffe der Monade ausgehen, oder ob sie diesen Begriff erst abzuleiten und auf dem Wege induktiver Darstellung zu vervollständigen suchen. Gesetzt, daß sie davon ausgehen und daß ihnen schon im Anfange das vollständige Princip der Monade feststeht, so muß unterschieden werden, ob sie diesen Begriff für sich streng und methodisch entwickeln, oder ob sie mehr die Absicht haben, denselben Andern deutlich zu machen, zu erklären, zu erläutern, durch Beispiele zu veranschaulichen, mit herrschenden Vorstellungen zu vermitteln. Denn ein anderes ist die wissenschaftliche, ein anderes die pädagogische Deutlichkeit. Bei der schriftlichen Verfassung, worin sich die leibnitzische Philosophie befindet, kommt sehr viel darauf an, welchen Charakter ein Schriftstück hat, ob den einer wissenschaftlichen (objectiven) Abhandlung, oder den einer brieflichen (persönlichen) Erklärung. Bei einer wissenschaftlichen Abhandlung frägt sich, ob sie den Begriff der Monade inducirt oder deducirt, ob sie genetisch oder systematisch verfährt; bei einem Briefe frägt sich, wem er gewidmet ist, an welches Bewußtsein er sich wendet, mit welchen gegebenen Vorstellungen er die Monadenlehre vermitteln möchte, ob mit gewissen philosophischen oder gewissen religiösen Dogmen.

2) Dabei urtheilen wir nach folgenden Gesichtspunkten. Gesetzt (wie es sehr häufig der Fall ist), die Monade werde inducirt oder aus bekannten Thatsachen abgeleitet, so müssen hier nothwendig Begriffe und Erklärungen gegeben werden, die erst auf dem Wege sind zum wahren Begriff der Monade und also noch nicht auf der Höhe des Princips stehen, die nur bis

auf Weiteres gelten, die im Geiste ihres Autors selbst keine letzte, sondern eine vorläufige Gültigkeit haben, die daher von uns nicht im absoluten, sondern im relativen Verstande genommen werden müssen. So gilt die substantia completa.

Erläuterungen haben nie den Werth von Grundsätzen, und wenn sie diese in irgend einer Weise beeinträchtigen, so bilden sie dagegen niemals endgiltige Instanzen. So gilt die harmonia praestabilita, angewendet auf das Verhältniß von Seele und Körper. Was Erläuterungen überhaupt nicht vermögen, nämlich Grundsätze zu stören, das vermögen noch weniger Beispiele und Bilder.

Am wenigsten aber können die Grundsätze einer Philosophie gefährdet werden durch eine Vorstellung, welche der Philosoph zu Gunsten eines auswärtigen und fremden Dogmas einführt, als ein Hilfsmittel, um sein System jenem Dogma zu befreunden oder doch nicht antagonistisch entgegen zu setzen. Diese Bedeutung hat das vinculum substantiale.

3) Die substantia completa hat in der leibnitzischen Philosophie relativen Werth: sie gilt als Prolegomenon zum wahren Begriff der Monade, und wenn diese selbst als eine (aus Form und Materie) zusammengesetzte Substanz bezeichnet wird, so soll mit dieser ersten noch unbestimmten Formel nur gesagt sein, daß Form und Materie, Seele und Körper, sich ergänzen müssen, um ein Ganzes oder eine Monade zu bilden. Es ist mehr die Ergänzung als die Zusammensetzung, die durch jenen Ausdruck erklärt sein will. So oft nämlich Leibnitz den Begriff der Monade inducirt, so geschieht es durch jenen, uns bekannten, physikalischen Beweis: er beginnt mit dem Begriffe der zusammengesetzten Substanz oder des Körpers und zeigt dann, wie die Natur des Körpers nicht allein in der Materie bestehen könne, sondern durch Kräfte erklärt werden müsse. Wenn nun in thesi der Körper überhaupt als eine

zusammengesetzte Substanz gilt, so erklärt Leibnitz, daß diese Substanz zusammengesetzt sei nicht aus Corpuskeln, sondern aus Kräften. In dieser Rücksicht und in diesem Zusammenhange redet er allemal von der substantia completa (substance composée). Der Ausdruck gilt daher von dem Körper, der im Begriff ist, sich in Monade zu verwandeln, von der Monade, die eben erst aus der Natur des Körpers hervorgeht und darum noch vor der Hand wie ein zusammengesetztes Wesen erscheint.

Dazu vgl. folgende Hauptstellen: De ipsa natura Nr. 12. Op. phil. pag. 158. Ep. II. ad patrem Des Bosses pag. 436. Ep. ad Bierlingium III. pag. 678. Examen des principes du P. Malebranche pag. 694.

4) Die prästabilirte Harmonie in ihrer Anwendung auf Seele und Körper begreift nicht, sondern erläutert deren metaphysisches Verhältniß. Diese Erläuterung, welche Leibnitz in seinen Schriften oft wiederholt und sehr populär gemacht hat, war ohne Zweifel mehr geeignet und bestimmt, Andere über die endgiltigen Resultate der leibnitzischen Philosophie zu belehren, als deren erste Principien in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Sie entspricht dem pädagogischen oder didaktischen Bedürfnisse dieser Philosophie, welche ihre Hauptwahrheiten, gleichsam ihre Summe, den Meisten faßlich machen möchte, da ihre ersten und tiefsten Gedanken in der That nur den Wenigsten zugänglich waren. Denken wir uns Leibnitz mit seinem Begriff der Monaden, welche Seelen und Körper zugleich sind, gegenüber einem Zeitbewußtsein, welches von cartesianischen Begriffen eingenommen und in dem Dualismus von Seele und Körper befangen war, so begreifen wir wohl, wie diesem Bewußtsein Leibnitz nur mit Hilfe der prästabilirten Harmonie deutlich werden konnte. Er kann nur begreifen, daß von Natur Seele und Körper eins sind. Die vulgäre Philosophie kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur einander schlechthin entgegengesetzt sind.

Wie wird sich Leibnitz dieser vulgären Philosophie einleuchtend machen? Um ihr nahe zu kommen, umgeht er gleichsam seinen Begriff des Körpers: er läßt den Körper gelten als eine von der Seele verschiedene Substanz, wie es den Andern zu denken bequem war, und jetzt zeigt er, was bei ihm das Facit der Rechnung ausmacht, daß zwischen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinstimmung stattfinde, daß diese Uebereinstimmung in beiden ursprünglich gesetzt sei. Wie hätte er eine solche ursprüngliche Uebereinstimmung anders erklären können, als durch die Annahme einer vorher bestimmten Harmonie?

Nachdem Leibnitz sein neues System der Natur veröffentlicht hatte, war die erste Frage, die Foucher an ihn richtete: wo bleiben die Körper? wie können aus immateriellen Kräften jemals ausgedehnte Dinge werden? Hierauf giebt Leibnitz die drei Erläuterungen seines Systems, worin er zum erstenmale das Wort harmonie préétablie braucht und zum erstenmal diese Harmonie zwischen Seele und Körper veranschaulicht durch das bekannte Beispiel der beiden Uhren. Dann wiederholen sich Begriff und Bild besonders in den Schriften, die mit unverkennbarer Absicht auf die gewöhnlichen (resp. cartesianischen) Vorstellungen eingehen und darum den Körper als eine von der Seele verschiedene Substanz gelten lassen oder ihn wenigstens in diesem Sinne behandeln, wenn es sich um die letzte Entscheidung, um das Verhältniß von Seele und Körper selbst handelt. So in der Theodicee, die für eine Fürstin, in der Monadologie, die für einen Prinzen bestimmt war.

Vgl. als Hauptstellen: Eclaircissemens du nouveau système de la Nature I. — III. Op. Phil. pag. 131 — 36. Théodicée, part. I. Nr. 60—63. pag. 519, 520. Monadologie Nr. 79, 81.*

* Feuerbach erklärt sich in einer Anmerkung über die prästabilirte Harmonie in folgender Weise: „Die pr. Harm. beruht übrigens

5) Um dieses Verhältniß zwischen Seele und Körper zu veranschaulichen, entlehnt Leibnitz von den Occasionalisten das Beispiel der beiden Uhren, die immer genau denselben Punkt zeigen, und von Jaquelot die Vergleichung der Seele mit einem Herrn, dem der Körper als Automat dient, und nach dessen Befehlen dieser Automat präcis handelt, obwohl er selbst nur mit mechanischen Kräften ausgerüstet ist. Zwischen den Vorstellungen des Herrn und den Bewegungen des Automaten ist kein natürlicher Einfluß und dennoch eine vollkommene Uebereinstimmung. Ein großer Künstler nämlich, der alle Befehle des Herrn voraus wußte, hat diese Maschine so verfertigt, daß sie einem unfehlbaren Diener gleichkommt, der genau thut, was sein Herr verlangt. Als Beispiele für die vorherbestimmte Harmonie sind diese Bilder Erläuterungen einer Erläuterung und also noch weiter als diese von dem metaphysischen Verhältnisse entfernt. Auch müssen sie in ganz verschiedenem Sinne angewendet werden, oder sie verwirren die Anschauung mehr, als daß sie dieselbe aufklären; denn in dem einen Bilde ist die Seele Maschine wie der Körper, in dem andern ist sie der Herr, dem die Maschine dient: dort ist die mechanische Uebereinstimmung von Seele und Körper gegründet auf die vollkommene Coordination beider, hier auf die vollkommene

bei Leibnitz auf einem, in ihm noch unausgetilgten, Rest von Cartesianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Ursprung, wo er die Differenz zwischen thätiger und leidender, denkender und bewußtloser Seele auf den cartesischen Gegensatz von Denken und ausgedehnte Masse reducirt und nur auf diesen reflectirt. — Ich habe mir alle mögliche Mühe gegeben, der präst. Harm. einen in der Natur ihres Gegenstandes gegründeten Ursprung zu vindiciren, aber vergeblich." Ludwig Feuerbach, sämmtl. Werke. Bd. 5. Anm. 47. S. 216. 217.

Subordination des Körpers. Eclaircissement II. & III. du Nouv. Syst. — Théodicée. Part. I. Nr. 63.

6) Ueberhaupt scheint sich Leibnitz in Rücksicht der vorherbestimmten Harmonie, die wir als eine Concession an das cartesianische Zeitbewußtsein betrachten, den Occasionalisten am meisten unter allen frühern Philosophen zu nähern. Darin stimmt er mit Malebranche und Geulinx überein, daß zwischen Seele und Körper kein physischer Einfluß stattfinde, den Cartesius nicht ganz geleugnet und die Scholastiker behauptet hatten. Allein die Occasionalisten erklären die Harmonie zwischen Seele und Körper für ein immerwährendes Wunder, welches ein deus ex machina in jedem Augenblicke wiederholt und erneuert; Leibnitz dagegen sieht in einem solchen unaufhörlichen Wunder „miracles déraisonnables." Wenn zur letzten Erklärung der Harmonie ein Wunder nöthig ist, so geschieht es nur einmal im Ursprung der Welt, und von da nehmen die Dinge und in ihnen das Verhältniß von Seele und Körper ihren rein naturgemäßen Verlauf. Dort ist das Wunder continuirlich, hier ist es ursprünglich. So verwandelt Leibnitz das übernatürliche Wunder in ein natürliches oder das Wunder überhaupt in ein Naturgesetz: es gilt ihm als eine Schöpfung, die sich in dem Augenblicke, wo sie geschieht, in Natur verwandelt. Das Verhältniß von Seele und Körper ist bei Leibnitz eine natürliche Ordnung, die nach göttlichen Gesetzen im Ursprung der Dinge gegeben ist und aus spontanen Kräften ihre eingebornen Gesetze erfüllt. Dieser Unterschied zwischen Leibnitz und den cartesianischen Psychologen ist größer als ihre scheinbare Verwandtschaft. Bei den letztern wird das Verhältniß von Seele und Körper durch ein Wunder gemacht, welches den Lauf der Natur unterbricht und fortwährend unterbricht; denn sie entdeckten überhaupt dieses Verhältniß nur im Menschen, darum erschien ihnen der Mensch als Ausnahme von den Dingen, das menschliche Leben

als Ausnahme von den Naturgesetzen, und die Frage nach dem Verhältniß von Seele und Körper als ein ausschließlich psychologisches Problem, welches nicht metaphysisch, sondern blos theologisch gelöst werden konnte. Leibniz dagegen entdeckt in der Natur jedes Dinges Seele und Körper; die Frage nach ihrem Verhältnisse ist daher hier eine metaphysische, und es wird in dieses Verhältniß kein anderes Wunder eingeführt, als welches überhaupt der ganzen Natur zu Grunde gelegt wird, welches die Natur schafft, aber die einmal geschaffene in ihrem gesetzmäßigen Gange nie unterbricht. Seele und Körper jedes Individuums befinden sich in einer natürlichen, durch keinen deus ex machina vermittelten Harmonie, und diese unmittelbare Uebereinstimmung ist nur möglich, wenn beide eine natürliche Einheit ausmachen, wenn sie von Natur ein und dasselbe Individuum bilden. Das ist der wahre Gedanke von Leibniz, der ihn ernstlich von den frühern Philosophen unterscheidet. Hätte Leibniz diesen Begriff nicht gehabt, so konnte er sich selbst nicht so von den Occasionalisten unterscheiden, wie er es überall gethan hat. Soll nun die natürliche Einheit von Seele und Körper noch weiter erklärt werden, so muß freilich über die Natur selbst hinausgegangen und die erste Ursache der gesammten Weltordnung angezogen werden. Wird die Natur aus Gott begründet, so darf man die mit der Natur gegebene Uebereinstimmung von Seele und Körper ebenfalls auf diese letzte Instanz, d. h. auf Gott, zurückführen. Dies erklärt der Ausdruck der prästabilirten Harmonie: so lautet der metaphysische Begriff übersetzt in die Sprache der natürlichen Theologie und modificirt durch diese Sprache.

Eclaircissemens du nouv. Syst. — Théodicée Part. I. Nr. 61. Examen des Principes de Malebranche. Lettre V. à Clarke.

7) Nämlich die natürliche Theologie, wir müssen diese Bemerkung hier einflechten, hat in der leibnitzischen Philosophie eine

doppelte Bedeutung: sie vollendet aus echt speculativen Gründen, die uns später einleuchten werden, das System der Metaphysik, und sie übernimmt zugleich die Rolle des Pädagogen, der die schwierigen Begriffe dieser Metaphysik erläutert und ihre Entdeckungen dem vulgären Verstande zugänglich macht. Leibnitz bewegt sich am liebsten, weil am leichtesten und bequemsten, im Gewande der natürlichen Theologie, und so oft er pädagogisch auftritt und die Summe seiner Speculation dem Zeitbewußtsein mittheilt, erscheint er in dieser Gestalt. Die natürliche Theologie leiht seinen speculativen Begriffen für alle Fälle den exoterischen Ausdruck.

8) Man darf mit gutem Rechte für die leibnitzische Philosophie dieselbe Unterscheidung treffen, welche von der aristotelischen gilt: beide sind, was ihre literarische Verfassung betrifft, in exoterischer und esoterischer Weise ausgebildet worden. Während aber von dem Stagiriten nur die esoterischen Werke geblieben sind, so sind die Schriften, worin uns die leibnitzische Philosophie vorliegt, zum größten Theile exoterisch verfaßt, wie es denn überhaupt in der Natur einer Philosophie liegt, die zur Aufklärung eines Jahrhunderts bestimmt ist, daß sie sich nach außen wendet und den herrschenden Zeitvorstellungen gegenüber unwillkürlich den exoterischen Charakter annimmt. Diesen Unterschied des Exoterischen und Esoterischen muß man wohl in Acht nehmen, um genau die Begriffsbestimmungen der leibnitzischen Metaphysik zu treffen. So ist für das Verhältniß von Seele und Körper der esoterische (metaphysische) Begriff die natürliche Einheit, der exoterische (theologische) Ausdruck die vorherbestimmte Harmonie.*

9) Was will endlich das vinculum substantiale, welches Leibnitz in seinem Briefwechsel mit dem Pater Des Bosses als ein Auskunftsmittel ergreift, um seine Philosophie mit einer

* Vgl. unten Cap. VII. und X. (gegen Ende.)

wesentlichen Lehre der katholischen Dogmatik auseinander zu setzen? Sind nämlich die Körper als solche nicht Substanzen, so können sie auch nicht transsubstantiirt werden, so sind die Eucharistika nichts Wesenhaftes, und die Verwandlung im katholischen Abendmahl ist schlechthin unmöglich. Sie sei ein Wunder! Aber auch als Wunder ist sie nach den Begriffen der leibnitzischen Theologie unmöglich, denn diese erlaubt nur solche Wunder, welche die metaphysische Natur der Dinge nicht aufheben. Ist nun vermöge seiner metaphysischen Natur der Körper keine Substanz (sondern Moment der Monade), oder giebt es aus metaphysischen Gründen keine körperliche Substanz, so giebt es auch keine körperliche Transsubstantiation, so giebt es auch als Wunder keine solche Verwandlung. Nicht daß sie in der That stattfinde, sondern daß sie als göttliches Wunder stattfinden könne, diese Möglichkeit allein sucht Leibnitz dem gelehrten Jesuiten gegenüber seiner Philosophie abzugewinnen. Damit das Wunder der Transsubstantiation metaphysisch möglich werde, muß es eine körperliche Substanz geben. Es giebt keine körperliche Substanz, so lange die Einheit des Körpers lediglich in der Monade besteht. Also muß ein von der Monade unabhängiges Bindemittel eingeführt werden, welches den Körper zur Einheit macht. Dieses Bindemittel ist eben das vinculum substantiale! Es hat in der leibnitzischen Philosophie die Bedeutung einer beiläufigen, für die Grundsätze der Metaphysik vollkommen gleichgiltigen Hilfskonstruction, und auch in dem Briefwechsel mit Des Bosses, wo allein diese Hilfsconstruktion einiges Ansehen gewinnt, redet Leibnitz selbst höchst problematisch von diesem mit der Monadenlehre unverträglichen Begriffe.

Epp. XVIII. — XXX. ad patrem Des Bosses.

10) Das Gesammtresultat ist daher folgendes. Alle Begriffe, welche das metaphysische Verhältniß von Seele und Körper beeinträchtigen, sind entweder solche, welche den wahren Begriff

der Monade noch nicht erreichen, sondern erst anstreben, wie die substantia completa; oder solche, welche den Begriff exoterisch, (resp. cartesianisch) behandeln, wie die harmonia praestabilita; zuletzt solche, die nach dem eigenen Geständniß des Philosophen mit dem Wesen der Monade nicht übereinstimmen und ein dem Geiste der Metaphysik fremdes Interesse haben, wie das vinculum substantiale. Sie gelten mithin sämmtlich nicht in absolutem, sondern in relativem Verstande.*

III. Der beseelte Körper.

Das metaphysische Verhältniß aber von Seele und Körper besteht darin, daß diese beiden Kräfte in jeder Monade untrennbar vereinigt sind und mithin eine natürliche Einheit bilden. Was ist diese natürliche Einheit? Indem wir von der Natur des Körpers ausgehen nach dem methodischen Gange der Darstellung, so lautet jetzt die stricte Erklärung: jede Monade ist von Natur ein beseelter Körper. Was ist ein beseelter Körper? Jeder Körper ist als solcher Maschine und jede Seele

* Ich bemerke ausdrücklich, um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, daß ich hier allein das Verhältniß von Seele und Körper im Auge habe, wie es in der Natur jeder einzelnen Monade stattfindet. Es könnte sein, daß sich eine Monade zur andern ähnlich verhalte, wie die Seele zum Körper. Allein wir behandeln hier nicht das Verhältniß der Monaden unter einander, sondern allein das der Momente, welches die Natur jeder einzelnen Monade ausmacht. Wenn daher unter den Monaden selbst ein Verhältniß stattfindet, welches dem von Seele und Körper analog ist, so ist hier noch nicht der Ort, davon zu reden. (S. Capitel IX.) Was wir gegen die vorherbestimmte Harmonie vorgebracht haben, berührt nicht das Verhältniß zwischen Monaden, sondern nur das Verhältniß zwischen den Momenten jeder Monade.

vermöge ihrer selbstthätigen Kraft Leben: also ist jeder beseelte Körper eine lebendige Maschine. Was ist eine lebendige Maschine? In der Maschine giebt es nur bewegende oder mechanische Kräfte; die Vermögen des Lebens dagegen sind formgebend und zweckthätig: jede lebendige Maschine ist daher ein nach Zwecken bewegter Körper, oder besteht in zweckmäßigen Bewegungen.

Diese Sätze sind vollkommen gleichbedeutend: Monade = Individuum = Entelechie = natürliche Einheit von Seele und Körper = beseelter Körper = lebendige Maschine = zweckmäßige Bewegung.

1) Die Seele als Zweck des Körpers.

Wie verhält sich demnach die Seele zum Körper? Wie sich der Zweck verhält zu der Bewegung, die ihn ausführt. Da nun das Subjekt jeder Bewegung Körper oder Maschine ist, so können wir sagen, die Seele sei der Zweck des Körpers oder die Absicht, in der sich die Maschine bewege. Wir fassen daher den leibnizischen Begriff der Seele genau im aristotelischen Verstande, wonach der Zweck der Bewegung die Seele des Körpers ist. „Wenn die Axt ein lebendiger Körper wäre," sagt Aristoteles, „so wäre das Hauen ihre Seele; wenn das Auge ein Organismus wäre, so wäre das Sehen seine Seele." Also nicht jeder Zweck, der mit einem Körper verbunden werden kann, darf dessen Seele genannt werden. Warum nicht? Weil nicht jede Bewegung, die ein Körper ausüben kann, in der eigenen Natur dieses Körpers begründet ist. Nicht was wir mit einem Körper bezwecken, sondern was vermöge seiner Natur jeder Körper selbst bezweckt, macht seine Seele: darum ist das Hauen nicht die Seele der Axt, weil diese nicht das (lebendige) Subjekt, sondern nur das (todte) Instrument jener Handlung ist. So ist die Seele nicht der künstliche, sondern der von Natur dem Körper ein-

gepflanzte und in ihm lebendige Zweck: sie ist der Naturzweck jedes Körpers, die ihm eingeborne, zweckthätige Kraft, die alle seine Theile, alle seine Bewegungen in das richtige Verhältniß, in den harmonischen Einklang setzt, und auf diese Weise die Maschine in Organismus verwandelt. Die Seele bildet den natürlichen Zweck und darum die natürliche Form und Harmonie des Körpers. Wir dürfen mithin den leibnitzischen Begriff der Seele nach streng metaphysischen Grundsätzen so erklären, daß er mit Aristoteles, Plato und Pythagoras übereinstimmt: nach Aristoteles bildet die Seele den Naturzweck oder die Entelechie des Körpers; nach Plato dessen Form oder Idee; nach Pythagoras dessen Maaß oder Harmonie. Hier wird in Ansehung der leibnitzischen Lehre der Unterschied sehr deutlich zwischen dem metaphysischen Begriff und dessen theologischer Erklärung. Wenn nämlich das Verhältniß von Seele und Körper durch Harmonie erklärt sein will, so muß im genauen Verstande des Systems gesagt werden, die Seele sei die Harmonie des Körpers, aber nicht, daß zwischen Seele und Körper, als ob sie verschiedene Substanzen wären, die Harmonie stattfinde. Die Harmonie, welche zwischen Seele und Körper stattfindet, ist vorherbestimmt und folgt aus einem übernatürlichen Principe; die Harmonie, welche die Seele im Körper ausmacht, folgt aus der Natur jedes Individuums. Von dieser Harmonie ist also die Monade selbst die erste und unmittelbare Ursache, und nur sofern die Monaden durch Gott gesetzt und begründet werden, darf Gott als Schöpfer der in der Monade begründeten Harmonie gelten: er ist davon nicht die direkte, sondern die indirekte, nicht die nächste, sondern die entferntere, nicht die unmittelbare, sondern die mittelbare Ursache. Man bemerke doch, daß in einem ganz andern Sinne Gott Schöpfer der Monaden ist, in einem ganz andern Schöpfer der in jeder Monade enthaltenen Harmonie von Seele und Körper. Die Weltschöpfung nämlich (vorausgesetzt, daß

sie existirt) ist bedingt durch eine moralische Nothwendigkeit; das Verhältniß von Seele und Körper durch eine metaphysische. Moralisch nothwendig ist, was aus dem Willen der Vernunft, — metaphysisch nothwendig dagegen, was aus dem Wesen der Dinge folgt. Es möge von dem Willen Gottes abhängen, daß überhaupt Dinge existiren, aber wenn sie existiren, so müssen die Dinge Monaden, so müssen die Monaden beseelte Körper oder lebendige Maschinen sein. So kommt es zuletzt auf den Willen des Mathematikers an, ob er ein Dreieck construirt, aber wenn das Dreieck gegeben ist, so muß es einen Raum einnehmen, so muß dieser begrenzte Raum drei Seiten haben, und in diesem so begrenzten Raume müssen allemal die Winkel äqual sein zwei Rechten. Daß es Dreiecke giebt, davon möge der Grund in der Handlung des Mathematikers gesucht werden; daß aber die Dreiecke so und nicht anders beschaffen sind, davon liegt der Grund allein in ihrem Wesen. So liegt es im Wesen der Monade, einen beseelten (harmonisch getheilten und bewegten) Körper zu bilden, und wenn Gott die Monade erschafft oder in Existenz setzt, so existirt eo ipso der beseelte Körper, der mithin nicht nöthig hat, durch eine göttliche Kraft besonders gemacht zu werden. Oder es wäre ebenso überflüssig und vernunftwidrig, als wenn der Mathematiker, nachdem er das Dreieck construirt hat, die Winkel desselben noch besonders zwei Rechten gleich machen müßte.

Aus dem Wesen der Monade folgt, daß die Seele jeder Monade den Zweck (Form und Harmonie) des Körpers bildet. Nun ist der Zweck eines Körpers in allen Theilen und Bewegungen desselben präsent und kann in keiner Weise davon getrennt oder als ein besonderes Wesen gleichsam hypostasirt werden. Bei diesem Verhältniß von Seele und Körper giebt es daher kein Zwischengebiet, also kein Terrain, auf dem sich ein gegenseitiger, physischer Einfluß (Influxus) oder eine

göttliche Vermittlung (Assistenz) geltend machen könnte. Seele und Körper müßten Substanzen sein, damit zwischen ihnen ein solches mittleres Gebiet, ein solcher Spielraum für eine natürliche oder göttliche Wirksamkeit überhaupt möglich wäre. Diese Substanzen müßten gleichartig sein oder die Seele (der Zweck des Körpers) ein ebenso solides Ding als der Körper selbst, um gegenseitig einen physischen Einfluß auszuüben; sie müßten entgegengesetzt sein, um eine göttliche Dazwischenkunft einzuräumen und zu verlangen. Da nun Seele und Körper überhaupt nicht Substanzen sind (weder gleichartige noch entgegengesetzte), so erklärt sich Leibniz im Princip gegen die vulgäre Theorie der Scholastiker und des Cartesius, welche den physischen Einfluß ganz oder zum Theil behaupten, und gegen die occasionalistische Lehre der göttlichen Intervention. Den Scholastikern zeigt Leibniz, daß in ihren Funktionen Seele und Körper vollkommen verschieden seien, daß jene nach Zwecken, dieser nach mechanischen Gesetzen handle, daß von der Seele die Bewegung des Körpers nicht influenzirt werde weder in ihrer Größe noch auch, wie Cartesius gemeint hatte, in ihrer Richtung. Den Occasionalisten zeigt er, wie Seele und Körper eine ursprüngliche Einheit bilden und darum nicht durch ein Wunder, sondern durch ein Naturgesetz übereinstimmen. Um diese Verschiedenheit und Einheit beider in einen Begriff zu fassen, erklärt Leibniz das Verhältniß von Seele und Körper durch Harmonie. Denn Harmonie ist Einheit in der Verschiedenheit, und wir hatten gesehen, wie von dieser Harmonie nicht Gott, sondern die Seele selbst das active Princip bildet.

2) Der Körper als Mittel der Seele.

Jetzt erst können wir den letzten, endgiltigen Ausdruck finden für das natürliche Verhältniß von Seele und Körper. Sind sie der ersten Bestimmung nach die beiden ursprünglichen Momente in

dem Wesen jeder Monade, so müssen wir jetzt berichtigend und ergänzend hinzufügen, daß diese beiden Momente nicht ebenbürtig sind und darum niemals coordinirt werden dürfen. Die Seele bethätigt sich durch den Körper, und wenn auch beide von Natur gleich ursprünglich oder simultan sind, so sind sie im Verstande der Natur nicht von demselben Werthe, sondern sie verhalten sich wie die thätige Kraft zur leidenden oder wie der Zweck zum Mittel. Das Verhältniß von Zweck und Mittel ist ein anderes in der Natur als in der Kunst. In der Kunst nämlich fallen beide auseinander als verschiedene Wesen, die an sich nichts mit einander gemein haben, und um vereinigt zu werden, der technischen Kraft des Künstlers bedürfen. Der Künstler setzt sich den Zweck; um diesen Zweck zu verkörpern, sucht er sich auswärts das geeignete Mittel: ein anderes Wesen ist der Bildhauer, dem die Idee des Herkules vorschwebt, ein anderes der todte Stein, dem diese Idee fremd ist; und erst die Arbeit des Künstlers, „des Meißels schwerer Schlag," vermag die harte Masse zu erweichen, das Formlose zu gestalten und im Marmor die künstlerische Idee zu verkörpern. Die Natur dagegen vereinigt in demselben Wesen Zweck und Mittel, und mit dem Zwecke erzeugt sie zugleich das Mittel, wodurch sich dieser Zweck verwirklicht. Wenn die Kunst einen Herkules schaffen will, so muß sie ihre Idee in ein fremdes Material einführen, und das höchste, was sie erreicht, ist ein ausdrucksvoller aber todter Körper. Wenn die Natur einen Herkules schaffen will, so erzeugt sie zugleich mit dieser Seele diesen Körper, dessen lebendige Kraft die Seele in leibhaftiger Individualität manifestirt. Eben hierin liegt im Vergleiche mit der Kunst die Vollkommenheit der Natur, welche Leibnitz so oft hervorhebt: daß diese mit dem Zweck das Mittel der Ausführung und die ausführende Kraft selbst in jedem ihrer Wesen vereinigt. Auf diesen Unterschied zwischen Natur und Kunst

kommt Leibnitz, so oft er von dem Wesen der Maschinen redet. Es ist ein unendlicher Unterschied zwischen den Maschinen, welche die Kunst, und denen, welche die Natur hervorbringt, denn diese sind ins Unendliche getheilt und bewegt, d. h. sie sind lebendig, während jene todt sind. „Die Maschinen der Natur, sagt die Monadologie, nämlich die lebendigen Körper, sind noch in ihren kleinsten Theile bis ins Unendliche Maschinen: darin besteht der Unterschied zwischen Natur und Kunst, oder zwischen der göttlichen Kunst und der menschlichen." * Die Kunst überhaupt verhält sich zu der Natur wie das Abbild zum Urbilde, wie die Nachahmung zum Prototyp, oder wie die Bildsäule des Herkules zu diesem selbst. Wir untersuchen hier nicht, ob dieses Verhältniß von Natur und Kunst das letzte sein darf, ob mit Recht die Kunstwerke unter einen solchen naturalistischen Gesichtspunkt gehören, aber es verdient, bemerkt zu werden, daß Leibnitz der Kunst die Natur als Muster vorstellte, und daß die Aufklärung in ihren Begriffen von Kunst und Schönheit diese Richtung ergriff und fortsetzte.

3) Die Monade als Entwicklung des Individuums.

In der Natur schließt jeder Zweck das Mittel seiner Verwirklichung in sich als die ihm eingeborne Kraft; so schließt die Seele den Körper in sich als das nothwendige Mittel ihrer Selbstbethätigung. Aber das Mittel hat zu seinem Zweck eine doppelte Beziehung: es setzt ihn voraus als die Bedingung,

* Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivans, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. Monadologie Nr. 64. Op. phil. pag. 710.

Cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Syst. Nouv. Nr. 10. pag. 126.

unter der es existirt, und es setzt sich den Zweck vor als eine zu erfüllende Aufgabe, als ein zu erreichendes Ziel. So bildet die Seele den Zweck des Körpers in dem doppelten Sinne, daß sie ihn zugleich bedingt und vollendet: als die Vollendung des Körpers oder als der Endzweck aller körperlichen Wirksamkeit ist sie Entelechie; als die Bedingung des Körpers oder als der Grund, woraus die körperliche Wirksamkeit hervorgeht, ist sie Anlage. Jede Seele existirt zunächst als körperliche Anlage; sie soll existiren als wirkliche Individualität. In der Anlage ist implicite gesetzt, was explicite im Individuum ausgeführt ist, oder die Anlage ist die eingehüllte Individualität, das Individuum ist die entfaltete Anlage. Die Entfaltung der Anlage geschieht auf dem Wege der Entwicklung: also besteht die Kraft der Seele, ihre Selbstbethätigung, ihr Leben darin, daß sie ihre ursprüngliche Anlage entfaltet und erfüllt, oder, was dasselbe sagt, daß sie ihre Individualität entwickelt. Jede Monade ist ein Individuum, welches sich entwickelt. Jede Entwicklung ist durch einen Zweck bestimmt, der in ihrem Grunde angelegt ist, in ihrem Ziele vollendet wird, und der sich in allen Zwischenstufen fortschreitend bethätigt.*

Im Ganzen betrachtet ist daher jede Entwicklung zweckmäßig und muß durch Zweckbegriffe erklärt werden. Der einmüthige Zweck oder die Endursache jeder Entwicklung ist die Seele des Individuums. Da nun jede Seele eine ausschließende oder discrete Individualität behauptet, so muß sie sich körperlich bethätigen, so muß die Körperkraft handeln, und wie diese nur mechanisch handeln kann, so beginnt hier der Naturproceß, der sich allein durch Causalität begreifen läßt. So bildet die mechanische Thätigkeit das nothwendige Mittel in der Entwicklung

* Vgl. Bd. I. dieses Werks, S. 14 und 15. Logik und Metaphysik. §§ 21, 22. S. 37—42.

jedes Individuums, sie ist durch deren Zweck bedingt und auf diesen Zweck gerichtet. Ohne ihn würde sie überhaupt nicht stattfinden. Wenn sie stattfindet, so muß sie nach den Naturgesetzen des Körpers verlaufen, und das Individuum, welches den Zweck seiner Seele mit der Kraft seines Körpers ausführt, handelt in dieser Rücksicht als reine Maschine. Nun leuchtet ein, daß die körperlichen Akte der Entwicklung auf eine doppelte Weise erklärt werden müssen: als körperliche Akte gehorchen sie der Natur des Körpers und müssen mechanisch, d. h. per causas efficientes erklärt werden; als Entwicklungsakte gehorchen sie der Natur der Seele, verfolgen sie den Zweck, der die ganze Entwicklung beherrscht, und so müssen sie teleologisch, d. h. per causas finales erklärt werden. Ich mache an einem Beispiele anschaulich, wie die körperliche Thätigkeit des Individuums als ein nothwendiges Mittel in dessen Entwicklung gehört und stets unter Zwecken steht, wenn sie auch nicht durch Zwecke geschieht. Daß Cäsar den Rubico überschreitet, macht den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Niemand wird leugnen, daß dieses Leben eine Entwicklung ist, worin sich die Seele eines großen Menschen verwirklicht: ohne die Anlagen dieser Seele sind die Zwecke Cäsars, ohne diese Zwecke sein ganzes Leben nicht zu erklären, am wenigsten der Moment, wo er an der Spitze des Heers die Grenze Italiens überschreitet. Roms Herrschaft zu gewinnen ist der Zweck, der in diesem Augenblick seine Seele erfüllt, den sich Cäsar hier am Ufer des Rubico auf das lebhafteste vorstellt, und wie er ihn entschlossen ergriffen hat, so wirft er sich mit dem Ausrufe desselben in den Strom. Dieser Zweck, sage ich, der eins ist mit der Seele Cäsars, bildet die Endursache, warum er über den Rubico schwimmt. Aber während er schwimmt, ist seine Thätigkeit rein mechanisch, und wenn sein Körper nicht die zum Mechanismus des Schwimmens geschickte Maschine wäre, so würden ihm alle Zwecke der Weltherrschaft

nichts helfen; er müßte nach dem Gesetze der Schwere untersinken. In diesem Augenblick ist der Welteroberer ein schwimmender Körper, der nach mechanischen Gesetzen handelt und, wenn wir ihn zum Objecte einer physikalischen Erklärung nehmen, nach mechanischen Gesetzen erklärt sein will. Indessen ist der schwimmende Körper und der Welteroberer doch ein und dasselbe Individuum, und man würde seiner bedeutungsvollen Handlung wenig gleichkommen, wenn man den Cäsar im Rubico nur als ein physikalisches Object betrachten und in dem Welteroberer nichts sehen wollte, als einen schwimmenden Körper. Man erkläre uns doch den *schwimmenden* Cäsar! Wer die Gesetze der mechanischen Bewegung *nicht* versteht, der kann offenbar das Schwimmen, also auch den schwimmenden Cäsar nicht erklären. Wer nur diese Gesetze kennt, Alles aus Kräften der Materie ableiten, Alles im Zusammenhange mechanischer Causalität betrachtet wissen will, der möge uns den Schwimmer erklären, aber niemals den Cäsar, der über den Rubico schwimmt. Oder was würde man sagen, wenn auf die Frage, warum Cäsar über den Rubico geschwommen sei, Jemand antworten wollte: weil er schwimmen konnte, weil er Arme und Beine so zu rühren wußte, wie es nöthig ist, um zu schwimmen? Um die That Cäsars zu begreifen, muß man die Seele des Mannes und ihre Zwecke ebenso gut einsehen, als die Natur des Körpers und ihre Gesetze. Das Beispiel erklärt: *daß man mit dem Zweckbegriff die Causalität richtig vereinigen müsse, um die Entwicklung des Individuums, d. h. die Natur der Monade vollständig zu lösen.*

IV. Das endgiltige Verhältniß zwischen Teleologie und Causalität.

So löst sich die Frage, welche wir an die Spitze dieser Untersuchung gestellt hatten. Die causae finales verhalten sich

zu den causae efficientes, wie die zweckthätige Kraft zur mechanischen Kraft, wie das Leben zur Maschine, wie die Seele zum Körper. Diese Verhältnisse sind bei Leibniz völlig äquivalent, so daß wir das eine durch das andre erklären können und müssen.

1) Seele und Körper sind nicht verschiedene Wesen, sondern die beiden ursprünglichen Kräfte jeder Monade. Wie nun Seele und Körper eine natürliche Einheit oder ein Individuum ausmachen, so bilden Seelenreich und Körperreich nicht verschiedene Welten, sondern ein Universum, eine Ordnung der Dinge, so müssen sich Teleologie und Causalität vereinigen, um dieses Weltsystem adäquat oder vollständig zu erklären.

2) Innerhalb des Individuums sind aber Seele und Körper einander nicht coordinirte oder ebenbürtige Momente. Das Seelenreich darf daher dem Körperreich nicht coordinirt oder parallel gesetzt werden. Ihr Verhältniß ist bei Leibniz ein andres als bei Spinoza. Bei diesem nämlich galt der Grundsatz: ordo idearum idem est ac ordo rerum,* das Seelenreich war gleich oder identisch mit dem Körperreich, weil Denken und Ausdehnung im Grunde der Substanz identisch waren, weil das Denken ebenso wie die Ausdehnung nach bloßer Causalität handelte. Dagegen bei Leibniz sind nur die Körper mechanisch, die Seelen zweckthätig, und darum muß den Seelen nicht der Zeit, wohl aber dem Werthe nach die Priorität vor den Körpern zugeschrieben werden.**

* Spin. Eth. Pars II. Prop. 7. Vgl. Bd. I. S. 359.

** Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus. Ep. ad Bierlingium II. pag. 678.

Dies genüge gegen die Behauptung, welche Moses Mendelssohn in einem seiner Gespräche (Philopon und Neophil)

3) Vielmehr schließt die Seele den Körper in sich als Mittel ihrer Entwicklung, und wie jede Entwicklung nach einem bestimmten Zwecke geschieht, von dem sie als Anlage ausgeht, auf den sie als Ziel gerichtet ist, so muß auch das Mittel von diesem Gesichtspunkte abhängig gemacht und von dem Körper geurtheilt werden, daß die Seele die Anlage und das Ziel seiner Kräfte bildet.

So ist in der Weltordnung die Körperwelt gleichsam das Mittel, wodurch sich das Seelenreich entfaltet, das Seelenreich die Anlage und das Ziel der Körperwelt, die moralische Welt daher der letzte Zweck der natürlichen.*

So bildet in der Welterklärung die Teleologie das ursprüngliche und umfassende Princip, welches den Begriff der Causalität in sich schließt und mit ihm die physikalische Erklärung der Dinge theilt. Der Gesichtspunkt der Teleologie ist auf die ganze Weltordnung gerichtet, auf die Natur im absoluten Sinne; der Gesichtspunkt der Causalität geht ausschließlich auf die Körperwelt, auf die Natur im engern Sinne: jener ist das metaphysische, dieser das physikalische Princip. Beide schließen sich daher so wenig aus, daß vielmehr die Metaphysik als Quelle

vertheidigt, daß nämlich Spinoza der erste Erfinder jener prästabilirten Harmonie gewesen sei, wodurch Leibnitz das Verhältniß von Seele und Körper erklärt und die er namentlich gegen Bayle zu rechtfertigen gesucht habe: das ist ein Irrthum, der den Spinoza mindestens eben so sehr als den Leibnitz verkennt. Bei Spinoza ist das Verhältniß von Denken und Ausdehnung nicht Harmonie im eigentlichen Sinn, geschweige denn vorherbestimmte, und bei Leibnitz verhält sich die Seele zum Körper anders als bei Spinoza. M. Mendelssohns sämmtl. Werke Bd. I. S. 177 flgd. Vgl. dagegen J. Gottfr. Herders sämmtl. Werke Bd. VI. Gott. S. 120 flgd.

* Vgl. Monadologie Nr. 87. 88. pag. 712.

der Physik, die zweckthätige Kraft als letzter Grund der bewegenden, als fons mechanismi, die causae finales als der absolute Begriff, die causae efficientes als der relative angesehen werden müssen. Die Teleologie gilt (nicht als Nebenbegriff, sondern) als Regime der Causalität (efficientes causae pendent a finalibus).

4) Dies ist das wahre Verhältniß Beider, wie es im Geist und Buchstaben der leibnitzischen Philosophie feststeht. Das Reich der Zwecke und das der wirkenden Ursachen, Seelenreich und Körperreich, die moralische und die natürliche Ordnung der Dinge, oder, wie sich Leibnitz bisweilen ausdrückt, Moralismus und Mechanismus sind nicht verschiedene Welten, eben so wenig als Seele und Körper verschiedene Wesen sind. Wenn Leibnitz eine solche Unterscheidung in dualistischer Weise macht, so geschieht es aus den bereits erklärten (relativen) Gründen, oder um mit größerer Deutlichkeit, indem er sie trennt, jedes Princip für sich einleuchtend zu machen. Denn das Getrennte ist leichter zu fassen als das Verbundene. Aber wie er sie auch distinguire, zuletzt ist Leibnitz immer darauf bedacht, beide Principien und beide Welten in ihrem einmüthigen Zusammenhange darzustellen. Sonst hätte er niemals die Physik auf die Metaphysik gründen, niemals die Zweckbegriffe auf die Natur anwenden, niemals die moralische Welt als den Zweck der natürlichen ansehen können. Will man unsere Darstellung von dem Verhältniß der Seele zum Körper widerlegen, so wird man beweisen müssen: 1) daß nach Leibnitz Seele und Körper sich anders verhalten als Finalursache und wirkende Ursache, als moralische und natürliche Welt, 2) daß die moralische Welt nicht der Zweck der natürlichen sei. Wie gegen diese beiden Sätze auch nicht ein einziger Ausspruch des Philosophen zeugt, so ist unsere Darstellung vollkommen gesichert als die einzig mögliche, dem Geiste der leibnitzischen Philosophie allein conforme Auffassung von dem Verhältniß der Seele zum Körper.

Gerade im Zweckbegriffe entdeckt Leibnitz den Coincidenzpunkt der natürlichen und moralischen Welt: das ist der Angelpunkt, worin sich tanquam in cardine sein ganzes System bewegt. Auf diese Entdeckung gründet sich die deutsche Aufklärung. Weil der Zweck ein Naturbegriff ist, darum läßt sich aus natürlichen Begriffen das Reich der Zwecke, also Moral und Religion erklären. Darum kann dieses System, was die frühern, vor Allen Spinoza, nicht vermocht haben, eine natürliche Moral, eine natürliche Theologie begründen und so die Schätze heben, welche den eigentlichen Reichthum der deutschen Aufklärung bilden, zugleich die Tiefe und Oberfläche dieser philosophischen Bildung des achtzehnten Jahrhunderts. In jener Abhandlung, der wir mit Vorliebe folgen (über das Wesen der Natur und die natürlichen Kräfte und Handlungen der Dinge), sagt Leibnitz: „der Zweckbegriff gilt nicht allein für Sittlichkeit und Religion in der Ethik und natürlichen Theologie, sondern auch in der Physik selbst, um deren verborgene Wahrheiten aufzufinden und zu enthüllen.“ * — „Anstatt die Zweckbegriffe auszuschließen,“ schreibt Leibnitz an Bayle, „muß man vielmehr Alles daraus in der Physik ableiten. Das hat schon Socrates im platonischen Phädon mit bewunderungswürdiger Weisheit bemerkt, wenn er gegen den Anaxagoras und die andern zu materialistischen Philosophen redet, die wohl einsehen, daß es ein intelligentes Princip über der Materie geben müsse, dieses Princip aber in ihrer philosophischen Welterklärung selbst nicht zur Anwendung bringen. „Das ist (sagt Socrates), als ob Jemand von mir sagen wollte: Socrates sitzt im Gefängniß und erwartet den Giftbecher, er ist

* — Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem, in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates. De ipsa natura. Nr. 4. Op. phil. pag. 155.

nicht fort zu den Böotiern oder andern Völkern, wohin er sich hätte retten können — warum? weil er Knochen, Muskeln, Sehnen hat, die sich so biegen können, wie es nöthig ist, um zu sitzen. Bei den Göttern! diese Knochen und Muskeln würden nicht hier sein, wenn nicht meine Seele geurtheilt hätte, daß es des Socrates würdiger sei, zu leiden, was die Gesetze seines Vaterlandes befehlen."

* Bien loin d'exclure les causes finales — c'est de là qu'il faut tout déduire en Physique etc. Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature. pag. 106. Vgl. Lettre à l'abbé Nicaise. Hier setzt sich Leibnitz den neuern Philosophen entgegen, die von der Naturbetrachtung alle Zwecke ausschließen, besonders den Hobbes und Spinoza, bei denen es weder Wahl noch Vorsehung in der Welt giebt, und Alles, was nicht geschieht, für unmöglich, Alles, was geschieht, für nothwendig gehalten wird.

Siebentes Capitel.

Die Entwicklung der Monade.

I. Die ursprünglichen Kräfte. 1) Die Ewigkeit der Naturkräfte. 2) Die constante Größe aller bewegenden Kräfte. 3) Die allgegenwärtigen Kräfte. II. Das ursprüngliche Leben. 1) Die Individualität des beseelten Körpers. 2) Ursprung der Seelen und Formen. 3) Ursprung des Lebens. 4) Die ursprünglichen Individuen oder Saamenthiere. III. Der ewige Lebensproceß. 1) Verwandlung. Präformation und Transformation. 2) Geburt und Tod. 3) Das unsterbliche Leben. Natürliche und moralische Unsterblichkeit. 4) Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung. 5) Entwicklung = Vorstellung.

Mit dem vollständigen Begriff der Monade, den wir auf genetischem Wege gewonnen und in der Einheit von Seele und Körper ausgemacht haben, befinden wir uns auf dem Höhepunkte der leibnitzischen Metaphysik. Von hier aus betrachten wir das Weltsystem, welches aus jenem Principe der Metaphysik nothwendig folgt. Da nämlich jedes Ding Monade ist, so begründet der vollständige Begriff der Monade unmittelbar die Einsicht in die Natur aller Dinge oder in die Gesetze des Kosmos. In folgendem Gedankengange, dessen exacten Charakter wir mit wiederholtem Nachdruck hervorheben, hat sich uns der Begriff der Monade ergeben, entwickelt, vervollständigt. Jeder Körper ist

vermöge seiner Natur Kraft, jede Kraft ein thätiges Subjekt, jedes Subjekt eine Individualität, d. h. eine selbstthätige und zugleich beschränkte Substanz oder eine Monade. Jede Monade ist mithin thätige und beschränkte Kraft: die thätige Kraft, für sich betrachtet, ist Seele oder Lebensprincip; die beschränkte Kraft, für sich betrachtet, ist oder erscheint als Körper, und zwar als kräftiger (dynamischer) Körper, d. h. als eine von Natur getheilte und bewegte Materie oder als Maschine. Da nun jede Monade eine untheilbare Einheit bildet, so müssen in jedem Wesen Seele und Körper untrennbar vereinigt sein, so muß jede Monade einen beseelten Körper, eine lebendige Maschine oder eine bestimmte Entwicklung ausmachen, deren causa finalis in der Seele, deren causa efficiens im Körper besteht.

Dies sind die einfachen Grundsätze, aus denen sich die gesammte leibnitzische Monadologie ergiebt: Alle Dinge sind Kräfte, alle Kräfte sind Substanzen oder Monaden; jede dieser Substanzen ist ein beseelter Körper, jeder beseelte Körper ist ein Individuum, welches sich entwickelt.

I. Die ursprünglichen Kräfte.

1) Die Ewigkeit der Naturkräfte.

Schöpfung und Vernichtung.

Wenn die Kräfte Substanzen sind, was folgt daraus? Daß sie ursprünglich bestehen und also aus natürlichen Elementen weder abgeleitet noch in dieselben jemals aufgelöst werden können. Auf dem Wege der Natur können Substanzen weder entstehen noch vergehen: denn was entsteht, muß erst aus gewissen Bedingungen hervorgehen, die außerhalb seiner Natur liegen, dessen Dasein ist also äußerlich bedingt, mithin relativ und ohne ursprünglichen Charakter. Aber die Substanzen der Natur sind so wenig abgeleitet und bedingt, daß sie vielmehr die Principien bilden, aus denen in der Natur Alles abgeleitet,

wodurch Alles bedingt werden muß. Darum sind die wirkenden Naturkräfte oder Monaden ursprünglich und unzerstörbar: es giebt in ihnen weder eine natürliche Genesis noch einen natürlichen Untergang; sie existiren im Ursprunge der Welt, und sie bestehen bis an deren Ende; sie sind also ewig wie die Welt selbst. Es giebt keine natürliche Kraft und keinen natürlichen Akt, der im Stande wäre, Monaden zu erzeugen oder zu vernichten. Wenn sie dennoch entstehen und vergehen, so muß es geschehen durch einen übernatürlichen Akt, durch eine göttliche Kraft, welche die gesammte Welt (alle Monaden) zu setzen und aufzuheben, die Machtvollkommenheit hat. Was die göttliche Kraft setzt, wird geschaffen; was sie zerstört, wird vernichtet. Nur die göttliche Kraft ist im Stande, aus Nichts Etwas hervorzubringen, in Nichts Etwas wieder aufzulösen. Die natürliche Kraft dagegen kann nur entwickeln, was ursprünglich in ihr enthalten ist: sie verändert das ursprünglich Gegebene (ihre Anlage), aber sie vermag es weder zu erzeugen noch zu vernichten. Innerhalb der Natur giebt es nur Entwicklung; innerhalb der Entwicklung giebt es weder Schöpfung noch Vernichtung; Schöpfung und Vernichtung übersteigen daher die Gesetze der Natur und gelten in diesem Sinne als Wunder. Es bleibe zunächst dahingestellt, ob solche Wunder möglich sind oder nicht, denn vorderhand sehen wir nur, was aus den Monaden folgt, aber nicht, woraus diese selbst folgen. Gesetzt, das Wunder sei möglich, so muß es höhere Kräfte als die natürlichen geben; gesetzt, das Wunder sei nothwendig und geschehe nach gewissen Gesetzen, so müssen diese Gesetze die natürlichen übertreffen, und es muß eine uns noch verborgene Nothwendigkeit geben, welche höher ist als die metaphysische. „Jede Substanz, die eine wahrhafte Einheit bildet," sagt Leibnitz in seinem neuen Systeme der Natur, kann nur durch ein Wunder anfangen und enden; daraus folgt, daß die Monaden

nur durch Schöpfung (création) anfangen und nur durch Vernichtung (annihilation) enden können.“ *

Weil nämlich die Substanzen untheilbar sind, darum können sie weder zusammengesetzt noch aufgelöst werden. Weil in der Natur Alles durch Zusammensetzung entsteht und durch Auflösung oder Trennung vergeht, darum können die Monaden in der Natur weder entstehen noch vergehen; sie sind, wie sich Leibnitz in dem ersten, an Arnaud gerichteten, Entwurfe seines Systems ausdrückt, „ingénérables et incorruptibles.“ **

2) Die constante Größe aller bewegenden Kräfte.

Lebendige und todte Kraft. Die unendlich kleinen Differenzen.

(Infinitesimal-Calcul.)

Wenn die Monaden ewig sind, was folgt daraus? Daß sie alle zugleich im Ursprunge der Welt existiren, daß in Rücksicht ihrer Ursprünglichkeit keine Monade eine Priorität vor der andern hat, daß dieser ursprüngliche Fonds des Universums

* Systéme Nouveau Nr. 4. pag. 125. Vgl. Monadologie Nr. 6. pag. 705.

J'accorde une existence aussi ancienne que le monde — à toutes Monades. Lettre à Mr. Des Maizeaux pag. 676.

Omnis autem monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose oriri aut desinere possunt. Ep. ad Bierlingium III. pag. 678.

** Vgl. Lettre à Mr. Arnauld. pag. 107.

Statuo — monades partibus carentes nec unquam naturaliter orituras aut destruendas. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis III. (sub finem) pag. 466.

ewig derselbe bleibt. Wie jede einzelne Monade sich auch entwickle, welche Ordnung in allen stattfinde: es ist unmöglich, außer durch ein Wunder, daß eine neue Monade entstehe, oder eine vorhandene vernichtet werde, daß der Weltinhalt sich vermehre oder vermindere, daß der Kosmos, als Inbegriff aller Dinge, zunehme oder abnehme. Mithin bleibt die Summe aller in der Welt wirkenden Kräfte ewig dieselbe, und da jede dieser Kräfte zugleich eine körperliche oder bewegende ist, so muß in Rücksicht der Materie oder mechanischen Natur behauptet werden, daß die Summe aller bewegenden Kräfte constant bleibe, daß sich in der Natur dieselbe Größe der bewegenden Kraft, aber keineswegs, wie Cartesius und seine Schüler meinen, dieselbe Größe der Bewegung erhalte. Hier erklärt sich jener berühmte physikalische Streit, der zwischen den Cartesianern und Leibniz über das Maaß der bewegenden Kräfte geführt wurde. Man muß bis an den Ursprung der Bewegung zurückgehen, um die Hauptsache der streitigen Materie und deren metaphysische Bedeutung zu begreifen, welche Leibniz immer hervorhebt, so oft er die vielverhandelte Streitfrage berührt. Das Princip aller Bewegung sei die bewegende Kraft. Cartesius findet die erste bewegende Kraft jenseits der körperlichen Natur in Gott, Leibniz dagegen entdeckt sie in der Natur der Körper selbst. Aus dieser Verschiedenheit in der physikalischen Grundanschauung erklärt sich, daß die Naturgesetze der Bewegung von beiden verschieden ausgelegt werden. Bei Cartesius nämlich wird jeder Körper durch fremde Kraft oder von außen bewegt, er pflanzt diese Bewegung äußerlich fort, und bei jedem Zusammenstoße zweier Körper verliert der eine immer so viel der eigenen Bewegung, als er dem andern mittheilt: darum bleibt im Ganzen die Größe der Bewegung immer dieselbe. Dies folgt einfach aus der mathematischen Natur des Körpers. Bei Leibniz dagegen ist der Körper seiner Natur nach nicht geometrisch,

sondern dynamisch, nicht bloße Größe, sondern physische Kraft. Darum erhält sich die Kraft in der körperlichen Bewegung, darum ist das Constante innerhalb der bewegten Natur die Größe der Kraft oder die Summe der bewegenden Kräfte. Es handelt sich um die Schätzung dieser Größe. Auf diese einfache Frage reducirt sich der Streit zwischen Leibnitz und den Cartesianern. Was ist der vollständige Werth jeder bewegenden Kraft, wodurch wird sie vollkommen gemessen, oder welcher exakten Größe muß sie gleichgesetzt werden?

Die vollständige Wirkung jeder bewegenden Kraft besteht darin, daß sie einen Körper in Bewegung setzt, daß sie eine gewisse Masse in einer gewissen Zeit durch einen gewissen Raum forttreibt. Das Verhältniß von Raum und Zeit in der Bewegung ist die Geschwindigkeit. Also läßt sich von jeder Kraft sagen, daß ihre vollständige Wirkung oder das Maaß, wodurch wir sie schätzen, eine mit gewisser Geschwindigkeit bewegte Masse sei. Mit andern Worten, die Größe jeder bewegenden Kraft ist äqual einem Product aus zwei Factoren, deren einer Masse, deren anderer Geschwindigkeit ist. Es handelt sich darum, dieses Product zu bestimmen. Nach Cartesius ist das Maaß der bewegenden Kraft das Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit. Prüfen wir, ob dieser Satz sich bewährt, ob er mit den wirklichen Bewegungen der Natur übereinstimmt.

Wenn zwei Kräfte dasselbe leisten, so sind sie offenbar einander gleich, so müssen auch ihre Maaße gleich sein, oder nach dem Satze der Cartesius muß das Product der Masse in die Geschwindigkeit bei der einen gleich sein dem Product der Masse in die Geschwindigkeit bei der andern.

Um die Leistung einer Kraft rein darzustellen, setzen wir den Körper in freie Bewegung, er bewege sich nicht durch den Stoß, sondern aus eigener Kraft, sei es, daß er von einer gewissen Höhe herabfalle oder zu einer gewissen Höhe emporsteige.

Die Leistung einer solchen Kraft besteht darin, daß sie einen Körper von so großem Gewicht zu einer Höhe von so viel Fuß erhebt, sie ist also äqual dem Product der Masse in die Höhe. Sind diese Producte gleich, so sind die Leistungen, also die Kräfte, gleich.

Setzen wir, daß ein Körper von 4 Pfund zu einer Höhe von 1 Fuß emporsteige, so ist das Product der Masse in die Höhe, oder seine Leistung gleich 4. Ein Körper von 1 Pfund leistet mithin dasselbe, wenn er 4 Fuß hoch steigt. In beiden Fällen sind die Producte der Massen in die Höhen gleich 4, also sind die Kräfte gleich. Mithin müssen nach Cartesius die Producte der Massen in die Geschwindigkeiten in beiden Fällen gleich sein. Die Masse, welche von der ersten Kraft 1 Fuß hoch gehoben wird, ist 4; die Geschwindigkeit, womit sie diese Höhe erreicht sei 1: so ist das Product der Masse in die Geschwindigkeit gleich 4. Die Masse, welche von der zweiten Kraft 4 Fuß hoch gehoben wird ist 1: wie groß muß ihre Geschwindigkeit sein, wenn Cartesius Recht hat? Sie müßte offenbar äqual 4 sein. Nach Cartesius müßte dieselbe Kraft, die 4 Pfund 1 Fuß Höhe in 1 Moment erreichen läßt, 4 solcher Momente brauchen um 1 Pfund 4 Fuß hoch zu heben. Oder es müßten sich nach Cartesius in der freien Bewegung der Körper die Räume wie die Zeiten verhalten. Dies aber widerspricht dem von Galilei entdeckten Gesetze: daß sich nämlich in solchen Fällen die Räume verhalten wie die Quadrate der Zeiten. Dieselbe Kraft, welche 4 Pfund 1 Fuß in 1 Momente hebt, wird 1 Pfund 4 Fuß hoch steigen lassen (nicht in 4 sondern) in 2 Momenten, und in 4 solcher Momente wird sie den Körper 16 Fuß hoch erheben. Diese Thatsache kann Cartesius mit seiner Schätzung der Kräfte nicht begreifen. Er müßte sagen: sind die Producte der Massen in die Geschwindigkeiten gleich, so müssen auch die Kräfte und die Leistungen gleich sein. Wenn ein Körper von

4 Pfund mit der Geschwindigkeit 1 steigt und ein Körper von 1 Pfund mit der Geschwindigkeit 4, so müssen diese gleichen Kräfte dasselbe leisten: wenn daher die erste Kraft das viermal größere Gewicht 1 Fuß hoch hebt, so muß die andere das viermal kleinere 4 Fuß hoch heben. Aber in Wahrheit hebt sie es (in 4 Grad Geschwindigkeit) 16 Fuß hoch: also leistet sie in der Natur das Vierfache von dem, was sie nach Cartesius leisten sollte. Die Leistung verhält sich zur Geschwindigkeit nicht wie 4 zu 4 oder wie 1 zu 1, sondern wie 16 zu 4, oder wie 4^2 zu 4, d. h. wie das Quadrat zur Wurzel. Die Leistungen verhalten sich überhaupt, wie die Quadrate der Geschwindigkeiten.* Das wahre Maaß der Kräfte ist nicht das Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit, sondern das Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit: d. i. die wahre Größe der Kraft, die sich in der Welt unverändert erhält.**

Man könnte einwenden, daß diese leibnitzische Formel, so einleuchtend und begründet sie sei, doch nicht ohne Ausnahme von allen Kräften, allen Bewegungen gelten dürfe, daß sie nur die lebendigen Kräfte, die freien Bewegungen erkläre, und hier allein das cartesianische Gesetz siegreich widerlege. Indessen müsse das letztere nicht vollkommen umgestoßen, sondern nur eingeschränkt und durch das leibnitzische mehr ergänzt, als geradezu ungültig gemacht werden. Leibnitz selbst habe genau unterschieden zwischen der todten und der lebendigen Kraft, zwischen dem Körper,

* Ainsi les actions sont comme lex quarrées des vitesses. Lettre à Mr. Bayle. pag. 193.

** — je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Théod. Part. III. Nr. 345. pag. 604. Vgl. Lettre à Mr. Arnauld pag. 108. Principes de la Nature et de la Grace Nr. 11. pag. 716.

der nach Bewegung strebt und dem wirklich bewegten Körper. Lebendig sei die bewegende Kraft, wenn sich der Körper wirklich bewege, wie im Fallen, Steigen, Stoßen; todt dagegen, wenn der Körper die Bewegung anstrebt oder erleidet, wie im Druck, in der trägen Schwere, im Gestoßenwerden; die lebendige Kraft ist in thätiger Bewegung, die todte im Zustand der Trägheit und Ruhe. So könnte für die letztere das cartesianische Kräftemaaß der einfachen Geschwindigkeit gelten, für die erste dagegen die leibnitzische Formel, wonach die Größe der Kraft dem Quadrat der Geschwindigkeit gleichkommt.

Auf diese Weise suchte Kant in einer seiner ersten Schriften den cartesianisch-leibnitzischen Streit zu schlichten. Er unterschied nämlich zwischen dem mathematischen und physischen Körper; er setzte diesen Unterschied nicht in eine graduelle, sondern qualitative Differenz, d. h. in eine Eigenschaft, die dem physischen Körper zukommt und dem mathematischen fehlt. Der physische Körper ist ihm „ein Ding von ganz anderm Geschlechte" als der mathematische, denn bei jenem ist die bewegende Kraft immanent und darum lebendig, während sie bei diesem in einer äußern Ursache liegt. Der mathematische Körper wird bewegt, der physische bewegt sich selbst; oder die Bewegung des einen ist unfrei, die des andern frei; die Kraft der unfreien Bewegung kommt der einfachen Geschwindigkeit gleich, die der freien dem Quadrate der Geschwindigkeit.*

Indessen einen solchen qualitativen Unterschied zwischen todter und lebendiger Kraft macht Leibnitz nicht. Er unterscheidet sie wohl, aber nicht als verschiedene Geschlechter, sondern so, daß die todte Kraft als eine Species oder als ein besonderer

* Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Hauptst. III. §§ 115, 120, 124. Immanuel Kants Werke, Gesammtausgabe von Hartenstein, Bd. VIII. S. 158 flgd.

Fall der lebendigen gilt. Denn es giebt keinen Körper, dem jede eigene Kraft fehlt, oder es giebt in natura rerum keinen rein geometrischen Körper: dieses Argument erhebt Leibnitz im Princip gegen die Philosophie des Cartesius. Jeder Körper ist immer bewegt, auch im Zustande der Ruhe; die bewegende Kraft ist immer lebendig (denn sie ist immanent), auch im Zustande der Trägheit: darum sind Bewegung und Ruhe nicht Gegensätze, sondern graduelle Differenzen. Wären sie Gegensätze, so könnte kein Uebergang von der einen zur andern stattfinden, oder dieser Uebergang müßte durch einen Sprung gemacht werden, der dem Naturgesetz widerstreitet. Also werden wir die Ruhe betrachten als unendlich kleine Bewegung, die Trägheit als unendlich kleine Thätigkeit, die todte Kraft als die lebendige Kraft im Beginn, als den ersten Grad derselben, oder als ihr Element (vis elementaris). Nun wird das Gesetz, welches für die Bewegung als solche gilt, natürlich auch gelten müssen für die unendlich kleine Bewegung: „Das Gesetz der Ruhe," sagt Leibnitz, „muß angesehen werden als ein besonderer Fall (comme un cas particulier) von dem Gesetze der Bewegung." Das Maaß, wodurch wir die lebendige Kraft schätzen, nämlich das Quadrat der Geschwindigkeit, gilt auch für das Element der lebendigen, d. i. für die todte Kraft.

Ueberhaupt alle Gegensätze der Natur müssen aufgehoben werden in dem Gesetz der continuirlichen Veränderung, und jede continuirliche Veränderung enthält den Begriff des unendlich Kleinen als ihr Element. Wenn sich nun Größen continuirlich verändern, wie z. B. die Curven, so beruht eine solche Veränderung auf den unendlich kleinen Größen oder auf den unendlich kleinen Differenzen. Die continuirliche Größenveränderung führt daher nothwendig auf die Unendlichkeitsrechnung oder den Differenzialcalcül, eine der größten Erfindungen der Mathematik, um deren Ehre Leibnitz mit Newton streitet.

Es ist nicht unsere Sache, den Infinitesimalcalcül hier vorzutragen, oder den auf seine Erfindung bezüglichen Proceß zu verfolgen; beides bleibe der Mathematik und der Geschichte dieser Wissenschaft überlassen. Wir begnügen uns, an dieser Stelle der leibnitzischen Philosophie den Ort bezeichnet zu haben, aus dem die Unendlichkeitsrechnung erblickt wird und den Zusammenhang zu bemerken, der hier den mathematischen Calcül mit den Principien der Metaphysik verbindet. Das Princip der Unendlichkeitsrechnung ist die continuirliche Veränderung. Unter diesem Gesichtspunkte reduciren sich alle Gegensätze auf unendlich kleine Differenzen und begeben sich damit unter dieselben physikalischen Gesetze. So kann z. B. die Parabel als eine Ellipse angesehen werden, worin der eine Brennpunkt unendlich weit von dem andern entfernt ist, d. h. als eine Figur, die sich zuletzt von der Ellipse um eine unendlich kleine Differenz unterscheidet: so daß mit vollem Recht die Parabel nach derselben geometrischen Theorie oder nach denselben Gesetzen behandelt werden darf, als die Ellipse. So ist die Ruhe eine unendlich kleine Geschwindigkeit oder eine unendlich langsame Bewegung; so die Gleichheit eine unendlich kleine Ungleichheit. Mit andern Worten: zwischen der Ruhe und Bewegung, Gleichheit und Ungleichheit, wie zwischen den Figuren der Parabel und Ellipse, besteht kein Gegensatz, sondern in Wahrheit eine unendlich kleine Differenz oder ein continuirlicher Zusammenhang.*

3) Die allgegenwärtigen Kräfte.

(W e d e r V a c u u m n o c h C h a o s.)

Wenn jede Monade einen b e s e e l t e n K ö r p e r bildet, was folgt aus dieser ursprünglichen Bestimmung? Wie es außer den

* Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la Nature. pag. 105.

Monaden Nichts in der Welt giebt, so bestehen in ihnen alle Seelen und Körper. Daher giebt es außer den Körpern keine Materie, also keine körperlose Ausdehnung, keinen leeren Raum oder kein Vacuum in der Körperwelt.

Jeder Körper ist von Natur Maschine, d. h. eine unendlich getheilte und bewegte Materie: mithin ist die Materie überhaupt, da sie nur in und durch Körper besteht, bis ins Unendliche getheilt und bewegt von eingebornen, ursprünglichen Kräften. Wie es keinen leeren Raum giebt, so giebt es nirgends unfruchtbare, todte, unangebaute Materie. Wie in der Natur kein Vacuum möglich ist, eben so unmöglich ist ein Chaos.

Jede Maschine ist von Natur belebt, weil jeder Körper beseelt ist. Es giebt weder seelenlose Körper noch körperlose Seelen. Wo Materie ist, da ist Körper, da ist Bewegung und Kraft, da ist Leben und Seele. „Jeder Theil der Materie," sagt Leibnitz in der Monadenlehre, „läßt sich betrachten wie ein Garten voller Pflanzen, wie ein Teich voller Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist wieder ein solcher Garten, wieder ein solcher Teich. Und wenn auch Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches nicht Pflanze, nicht Fisch ist, so sind diese Zwischenreiche doch mit demselben Leben erfüllt, nur daß dieses Leben meistens zu subtil ist, um unsern Sinnen wahrnehmbar zu sein. So giebt es nichts Rohes, Unfruchtbares, Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer in der verworrenen Anschauung, wie etwa ein Teich erscheint, worin man aus der Ferne das verworrene Getriebe der Fische wahrnimmt, ohne diese selbst zu unterscheiden."*

* Vgl. Monadologie 67, 68, 69. pag. 710. — Toute la nature est pleine de vie. Principes de la Nature et de la Grace I. pag. 714.

II. Das ursprüngliche Leben.

1) Die Individualität des beseelten Körpers.

Keine Metempsychose.

Weil jede Monade ein beseelter Körper ist, darum können die Seelen niemals getrennt von den Körpern gedacht werden, noch umgekehrt die Körper getrennt von den Seelen. Diese sind ihrer Natur nach nie abgezogene oder reine Geister, wie bei Cartesius, jene nie bloße Corpuskeln. Aber die Monade ist nicht blos ein beseelter Körper, sondern sie ist vermöge ihrer Individualität dieser beseelte Körper. Darum ist diese Seele nur mit diesem Körper vereinbar und wirklich vereinigt, und so wenig sie ohne Körper existiren kann, eben so wenig kann sie in jedem beliebigen Körper wohnen oder etwa alle durchwandern. Es giebt daher bei Leibniz keine Metempsychose oder Transmigration der Seelen, die überhaupt nur da ein möglicher Begriff ist, wo die Seele noch nicht in ihrer eigenthümlichen Kraft, die Materie in ihrer eigenthümlichen Anlage erkannt wird, wo diese noch als formloses Element, jene als Mischung oder Maaß roher Stoffe angesehen wird, wie in gewissen orientalischen Glaubenslehren, in gewissen vorsokratischen Philosophieen. Der strenge Begriff der Individualität, wie ihn Aristoteles und Leibniz im Principe der Entelechie eingeführt haben, schließt die Seelenwanderung aus: eine Menschenseele kann nicht in einem thierischen Körper, und die Thierseele nicht in einer Pflanze wohnen, eben so wenig als das Flötenspiel in einem Ambos. „Was die Seelenwanderung betrifft," sagt Leibniz in seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens, „so bin ich weit von diesem Dogma des Pythagoras entfernt, welches weiland van Helmont der Jüngere und einige Andere wieder erneuern wollten, denn ich halte dafür, daß nicht

blos die Seele, sondern sogar dasselbe Individuum fortdauert.“ *

2) Der Ursprung der Seelen und Formen.

Weder Eduction noch Traduction.

Jede Seele hat daher ihren eigenthümlichen Körper, und mit diesem zusammen bildet sie ein lebendiges Wesen.** Wir müssen hier das große Problem der Generation berühren, womit sich Leibnitz sehr ernstlich beschäftigt hat, und dessen Lösung sein Begriff der Monade gegen die herkömmlichen Theorieen entscheidet. Es handelt sich um die Frage: wie entsteht das Leben? Oder da alles Leben in beseelten Körpern besteht, da zum Leben die Verbindung von Seele und Körper nothwendig ist: wie kommt die Seele in den Körper? Die Frage betrifft mithin den Ursprung der Seelen, überhaupt den Ursprung der Formen, da jede Seele einen Typus oder eine bestimmte Form ausmacht. Hier läßt sich eine doppelte Erklärung denken, vorausgesetzt nämlich, daß eine Ableitung der Seelen oder Formen möglich ist. Entweder wird der Ursprung der Seele in den Körper oder in andere Seelen gesetzt, wenn man nicht etwa die übernatürliche und im Grunde nichts erklärende Auskunft ergreift, wonach der Ursprung jeder Seele eine besondere göttliche Schöpfung erfordert, so daß der von Naturkräften hervorgebrachte Körper seine Seele direkt von Gott empfängt. Die natürliche Erklärungsweise entscheidet sich entweder für die Theorie der Eduction, welche die Seele aus der Materie ableitet, wie etwa aus dem Marmorblock eine Figur gemacht wird, oder für die der Traduction, welche die

* Mais il faut savoir, que j'en suis fort éloigné, parce que je crois, que non seulement l'ame, mais le même animal subsiste. Consid. sur le principe de vie. pag. 431.

** Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Principes de la nature et de la grace. Nr. 4. pag. 714.

Seelen aus andern Seelen entstehen läßt auf dem Wege der Mittheilung, die im Augenblick der Zeugung stattfindet, wie sich etwa an einem Feuer ein neues entzündet. Indessen sieht man leicht, wie beide Theorieen unvermögend sind, den Ursprung der Seele zu begreifen. Die Eduction leugnet die Ursprünglichkeit der Seele, indem sie dieselbe aus dem Körper herleitet; sie kann von der Seele selbst keinen höhern Begriff bieten, als den einer zufälligen Körperform, weil sie ihr ein materielles Substrat zu Grunde legt. Die Traduction dagegen, indem sie die Entstehung der Seele aus andern Seelen ableitet, setzt voraus, was sie eben erklären sollte, nämlich das Dasein und den Ursprung der Seelen. Auch muß sie, damit aus einer Seele eine neue entstehen könne, der Seele überhaupt ein Vermögen der Mittheilung zuschreiben, welches sich wenig mit dem wahren Begriffe der Individualität und Eigenthümlichkeit verträgt. Wenn die Seele nicht getheilt werden kann, wie kann sie mitgetheilt werden? Wenn sie ihrem Wesen nach untheilbar ist, wie soll sie mittheilbar sein? So verfehlen beide Theorieen die wahre Natur der Seele, indem sie sich bemühen, ihren Ursprung darzuthun: die Eduction leugnet die Ursprünglichkeit oder metaphysische Priorität der Seele und macht aus der nothwendigen, substantiellen Form des Körpers eine zufällige und accidentelle; die Traduction setzt den Ursprung der Seele voraus und leugnet deren Untheilbarkeit und Individualität, indem sie andere daraus ableitet.*

3) Der Ursprung des Lebens.

Keine generatio aequivoca. Die Präformation.

Zuletzt gilt in diesen und allen ähnlichen Theorieen eine Voraussetzung, welche Leibniz im Fundamente bestreitet: daß nämlich überhaupt die Seele abgeleitet werden könne. Jede

* Vgl. Théod. Part. I. Nr. 86 — 90. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel pag. 179.

Seele ist ursprünglich; sie folgt weder aus dem Körper noch aus andern Seelen. Worin besteht der ursprüngliche Zustand jeder Seele? Da die Seele niemals ohne Körper existiren kann, so ist auch ihr ursprünglicher und absolut primitiver Zustand nicht körperlos. Da jeder beseelte Körper lebendig ist, so ist schon in ihrem Ursprung die Seele eine lebendige Individualität. Mit der Seele ist zugleich ihr Körper, also ein bestimmter Lebenszustand gegeben, worin sich von Anfang an jede Monade befindet. Daher ist das Leben eben so ursprünglich als die Seele, und kann eben so wenig als diese aus mechanischen Prämissen abgeleitet werden. Wir dürfen nicht sagen, das Ursprüngliche sei die Seele allein, die unter gewissen Bedingungen, gleichviel ob natürlichen oder übernatürlichen, einen Körper annehme, und auf diese Weise ins Leben trete. Wir dürfen noch weniger sagen, das Ursprüngliche sei der Körper allein, der unter gewissen Bedingungen lebendig werde oder Lebendiges aus sich hervorgehen lasse. Die letztere Ansicht wäre die sogenannte generatio aequivoca, die das Lebendige aus dem Leblosen, das Organische aus mechanischen und chemischen Kräften, als aus seinen schöpferischen Voraussetzungen, ableitet. Lebendiges kann nur aus Lebendigem hervorgehen: das ist der Grundsatz der leibnitzischen Lebenstheorie, wie jener physiologischen Maxime, welche gegen die generatio aequivoca die generatio ab ovo behauptet.

Was ist das erste Lebendige? Worin besteht der ursprüngliche Lebenszustand jedes Individuums? Die erste Form der Seele, so erklärten wir früher, sei die Anlage des Körpers. So existirt das Individuum zuerst in der Form der Anlage. Aber setzen wir hinzu, um die leibnitzische Ansicht genau zu treffen, daß in dieser elementaren Anlage das ganze Individuum bereits enthalten ist, daß diese Anlage nicht etwa blos den Körper des Individuums in sich begreift, der erst

später, etwa im Akte der Zeugung, die Seele empfängt, sondern daß die Anlage schon den beseelten Körper selbst ausmacht: daß sie nicht etwa den formlosen Stoff bildet, woraus ein Individuum werden kann, sondern daß sie selbst dieses Individuum ist. Nur ist in seiner Anlage das Individuum noch nicht ausgebildet, sondern erst vorgebildet oder präformirt. Die Anlage ist die Präformation des Individuums, und da die Form allemal das bestimmte Dasein, die Existenz eines Wesens ausdrückt, so können wir sagen, die Anlage sei die Präexistenz des Individuums. Jedes Individuum präexistirt in seiner Anlage. Eben diese Anlage macht seinen ursprünglichen Lebenszustand. „Die Philosophen," sagt Leibnitz in der Monadologie, „haben sich viele Schwierigkeiten gemacht mit dem Ursprunge der Formen, Entelechieen oder Seelen. Indessen haben gegenwärtig genaue Untersuchungen, angestellt mit Pflanzen, Insekten und Thieren, zu dem Resultate geführt, daß die organischen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder einer Fäulniß hervorgehen, sondern allemal aus Saamen (semences), worin ohne Zweifel schon eine Präformation vorhanden war; so hat man geurtheilt, daß in dieser Anlage nicht blos der organische Körper vor der Zeugung existirte, sondern auch eine Seele in diesem Körper, mit einem Worte das Individuum selbst,* und daß vermittelst der Zeugung dieses Individuum nur fähig gemacht werde zu einer großen Formumwandlung (transformation), um ein Individuum anderer Art zu werden. Man sieht selbst etwas Aehnliches außerhalb der Zeugung, wie wenn die Würmer Fliegen und die Raupen Schmetterlinge werden." *

* Monadologie Nr. 74. pag. 711. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. pag. 179.

4) Die ursprünglichen Individuen oder Saamenthiere.

Die Anlage jedes lebendigen Körpers ist selbst ein lebendiger Körper oder ein Individuum. Ist das Individuum ein thierischer Organismus, so ist seine Anlage oder der Saamen, aus dem es hervorgeht, selbst ein Saamenthier. Aus diesen ursprünglich gegebenen Saamenthieren (animaux spermatiques, animalcula spermatica) entsteht alles animalische Leben, auch das menschliche. Die Saamenthiere bedeuten, daß der thierische Saame an und für sich Organismus oder Individuum ist, daß mithin das thierische Individuum nicht gezeugt, sondern durch die Zeugung nur entwickelt oder zu weiterer Lebensentwicklung fähig gemacht wird. In dieser Annahme, die seine speculative Lebenstheorie verlangt, wurde Leibnitz unterstützt durch die Erfahrungswissenschaft seiner Zeit, welche damals in holländischen Physiologen, namentlich Leeuwenhoek, die Existenz der Saamenthiere mikroskopisch entdeckte. Damit verbindet sich die andere Hypothese, daß vermittelst der Zeugung einige dieser Saamenthiere nicht blos zu weiterer, sondern zugleich zu höherer Lebensentwicklung disponirt und auf diesem Wege in eine höhere Ordnung der lebendigen Wesen eingeführt werden. „Die Thiere, heißt es in der Monadologie, deren einige sich zu der Stufe der höchsten Individuen vermöge der Zeugung erheben, können spermatisch genannt werden, aber diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art bleiben, und das ist der größte Theil, werden geboren, vervielfältigt und aufgelöst, wie die großen Thiere, und es ist nur eine kleine Zahl Auserwählter, die einen höhern Schauplatz betreten." *

Unter diesem Gesichtspunkt will Leibnitz auch die Genesis des Menschen betrachtet wissen: „so sollte ich meinen," sagt er in der Theodicee, „daß die Seelen, welche eines Tages menschliche

* Monadologie Nr. 78. pag. 711.

Seelen sein werden, wie jene der andern Gattungen, da gewesen sind in den Saamen, in den Voreltern bis auf Adam, also seit dem Anfang der Dinge immer in der Form organisirter Körper existirt haben: eine Ansicht, worin, wie es scheint, Swammerdam, Malebranche, Bayle, Pitcarne, Hartstoeker und viele andere gelehrte Männer mit mir übereinstimmen. Und diese Ansicht ist zur Genüge bestätigt durch die mikroskopischen Beobachtungen von Leeuwenhoek und anderer tüchtiger Naturforscher." *

III. Der ewige Lebensproceß.

1) Die Verwandlung. Präformation und Transformation.

Das Individuum ist in seinem elementaren Zustande Anlage. Darum besteht alles individuelle Leben in einer Entfaltung der Anlage oder in einer Entwicklung (développement). Da nun die ursprüngliche Anlage, wie sich gezeigt hat, die Präformation des Individuums oder dessen erste Form ausmacht, so kann alle weitere Entwicklung nichts Anderes sein, als Formumwandlung oder Transformation. Die Seele wandert nicht von einem Körper in den andern, sondern sie verwandelt ihren eigenen Körper und bleibt in dieser Verwandlung ewig dasselbe Individuum, wie in allen Stufen einer Entwicklung deren Subjekt dasselbe mit sich identische Wesen bleibt. Leibnitz verneint die Transmigration der Seele und behauptet die Transformation des Körpers; er leugnet die Metempsychose und behauptet die Metamorphose: jede Monade ist Leben, jedes Leben ist Entwicklung, jede Entwicklung ist Transformation oder Metamorphose. Nun ist jeder Körper vermöge seiner inwohnenden Kraft immer bewegt und also in einer fortwährenden Veränderung begriffen: er gleicht, um in

* Théod. part. I. Nr. 91. pag. 527.

dem von Leibnitz beliebten Bilde zu reden, dem Schiffe des Theseus, welches die Athener immer von Neuem wieder ausbessern.* „Die Körper," sagt die Monadologie mit einem metaphorischen Ausdrucke, der an Heraklit erinnert, „sind in beständigem Flusse, wie die Bäche; unablässig wechseln ihre Theile, indem die einen kommen, die andern gehen."**

Die Entwicklung des lebendigen Individuums oder die Transformation ist daher eine fortwährende Metamorphose des Körpers. Aber in der körperlichen Natur giebt es nur mechanische Kräfte und darum auch nur mechanische Veränderungen, die keine andere sein können, als die Ausdehnung und Zusammenziehung des Körpers, die Vermehrung und Verminderung seiner Theile, die Bildung und Auflösung seiner Gestalten. In diesem unaufhörlichen Wechsel besteht das körperliche Leben, und wie jede bestimmte Gestalt, jede Lebensform gebunden ist an ein gewisses Maaß der Ausdehnung und Größe, an eine gewisse Summe von Theilen, so ist mit der beständigen Vermehrung und Verminderung derselben in dem körperlichen Dasein auch nothwendig ein beständiger Wechsel von Gestalten oder eine Metamorphose gegeben.

2) Geburt und Tod.

Jede bestimmte Gestalt oder Lebensform bewegt sich mithin zwischen gewissen Grenzen. Den Moment, wo sie erscheint, nennen wir Geburt, den andern, wo sie verschwindet Tod. Die Geburt ist also nicht der Ursprung des Individuums und der Tod nicht die Vernichtung desselben, sondern beide sind gewisse Akte in der Entwicklung des ursprünglich und ewig Lebendigen; sie sind nicht absolute, sondern relative Lebensgrenzen, nicht Schranken, sondern nur Wendepunkte oder Epochen in der

* Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV. pag. 466.

** Monadologie 71. pag. 711.

Metamorphose des Individuums. Was wir Geburt nennen, besteht darin, daß sich das lebendige Individuum ausdehnt, vermehrt, eine neue Gestalt annimmt; was wir Tod nennen besteht darin, daß sich das Individuum zusammenzieht, vermindert, die vorhandene Gestalt ablegt, um eine neue zu bilden. So sind Geburt und Tod nur Formwechsel im Leben des Individuums, und weil mit jeder neuen Form eine alte verschwindet, so ist jede Geburt zugleich Tod, jeder Tod zugleich Geburt: die Geburt eines Individuums gleicht der Raupe, die sich in den Schmetterling verwandelt, der Tod dem Schmetterlinge, der sich zur Raupe verpuppt. Geburt ist Entfaltung (evolutio), Tod ist Verpuppung (involutio). Entfaltung ist Vermehrung (augmentation, accroissement), Verpuppung ist Verminderung (diminution). Und das Leben selbst macht den continuirlichen Fortgang von einer Form zur andern. „So wechselt die Seele," sagt die Monadologie, „nur allmählig und stufenweise den Körper, so daß sie niemals mit einem Schlag aller ihrer Organe beraubt ist, und es giebt in den Thieren häufig Metamorphose, aber niemals Metempsychose oder Seelenwanderung: es finden sich weder Seelen noch Genien, die körperlos wären. — Daher giebt es im strengen Sinne des Worts weder eine vollständige Zeugung (génération entière), noch einen vollkommenen Tod (mort parfaite), der in einer Trennung des Körpers von der Seele bestehen würde. Was wir Erzeugungen nennen, das sind Entwicklungen und Vermehrungen; was wir Tod nennen, das sind Verpuppungen (enveloppemens) und Verminderungen." *

* Monadologie 72, 73. pag. 711.
— la mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté, et tantôt diminué. Consid. sur le pr. de vie. pag. 431.

Und in Uebereinstimmung mit diesen Begriffen erklärt Leibniz in seinem neuen System der Natur, dem ersten wissenschaftlichen Abriß seiner Philosopie: „es giebt keine Seelenwanderung; und hier kommen mir die Swammerdam, Malpighi, Leeuwenhoek, die vortrefflichsten Naturforscher unseres Zeitalters, mit der Lehre der Transformationen zu Hilfe und begünstigen meine Behauptung, daß die Thiere und alle lebendigen Wesen nicht beginnen, wenn wir es meinen, daß vielmehr ihre sichtbare Entstehung nur eine Entwicklung oder eine Art Vermehrung ist. — Und weil es keine erste Geburt, keine völlig neue Erzeugung des Individuums giebt, so folgt, daß auch keine letzte Auflösung (extinction finale), kein völliger Tod im strengen Sinne des Worts Statt findet; daß mithin an der Stelle der Seelenwanderung die Transformation eines und desselben Individuums gelten müsse, je nachdem die Organe verschieden entfaltet, mehr oder weniger entwickelt sind. — Ich habe mit Vergnügen bemerkt, daß schon im Alterthum der Autor jenes Werks über die Diät, welches man dem Hippokrates zuschreibt, etwas von dieser Wahrheit eingesehen, da er ausdrücklich erklärt hat, daß die Thiere weder geboren werden noch sterben, und daß die Wesen, von denen man meint, daß sie entstehen und vergehen, nur erscheinen und verschwinden. Das war nach Aristoteles auch die Ansicht von Parmenides und Melissus. Denn die Alten waren gründlicher als man glaubt."*

— Nec aliud esse mortem, quam involutionem diminutivam, quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam, jam multis viris doctis placet. Ep. de reb. phil. ad Hoffmanum. pag. 161. cf. Comm. de anima brutorum XI. pag. 464.

* Syst. Nouv. 6, 7, 9. pag. 125, 126. — Ainsi, non seulement les ames, mais encore les animaux, sont ingénérables et impérissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus,

3) Das unsterbliche Leben.

Natürliche und moralische Unsterblichkeit.

Hieraus folgt als eine selbstverständliche Consequenz, daß bei Leibniz jedes Individuum unsterblich ist, aber in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne. Im gewöhnlichen Sinne nämlich gilt die Unsterblichkeit nur von der Seele und nicht vom Körper, und es heißt, daß die Seele nach ihrer Trennung vom Körper fortlebe und für sich ein körperloses und eben darum unsterbliches Dasein führe. Aber eine solche Trennung ist nach leibnizischen Grundsätzen überhaupt unmöglich, und der Körper, weil er sich niemals von der Seele scheidet, gilt für ebenso unsterblich als diese.* Oder mit andern Worten, welche deutlicher den Unterschied bezeichnen zwischen den leibnizischen und den gewöhnlichen, namentlich theologischen, Unsterblichkeitsbegriffen: die letztern erklären das Individuum für unsterblich, obgleich es stirbt; die Monadenlehre dagegen erklärt es für unsterblich, weil es nicht stirbt. Dort gilt die Unsterblichkeit als eine Ausnahme von den Naturgesetzen, hier als eine nothwendige Folge derselben: Leibniz behauptet daher eine natürliche Unsterblichkeit, weil er den natürlichen Tod leugnet nach jenem Worte, welches ein römischer Dichter dem Pythagoras in den Mund legt „morte carent animae;" die andern lehren eine moralische Unsterblichkeit, indem sie den natürlichen Tod als eine zweifellose Thatsache voraussetzen. In den vulgären Vorstellungen wird die Unsterblichkeit als ein Prärogativ des Menschen betrachtet,

déponillés, transformés, les ames ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de Métempsychose, mais il y a Métamorphose. Princ. de la Nature et de la Grace Nr. 6. pag. 716.

* Non tantum anima, sed et animal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad Hoffmanum. pag. 161.

während sie Leibnitz jedem lebendigen Körper zuschreibt. Und nur so fern der Mensch sich von den andern Wesen der Natur unterscheidet, ist auch seine Unsterblichkeit von der gemeingültigen unterschieden. Diesen Unterschied übersieht Leibnitz so wenig, daß er ihn vielmehr in seinen Unsterblichkeitsbegriffen immer ausdrücklich hervorhebt. Wir dürfen ihn im Voraus bemerken, diesen Unterschied, diesen relativen Vorzug des Menschen vor den andern Wesen der Natur, weil er dem gewöhnlichen Bewußtsein bekannt ist und keineswegs eine schwer verständliche Anticipation nöthig macht. Setzen wir, daß die menschliche Seele Bewußtsein, und das Bewußtsein Persönlichkeit oder das Vermögen in sich schließt, nach bewußten Absichten zu handeln, so ist das menschliche Individuum im Unterschiede von dem thierischen eine Person oder ein moralisches Wesen.* Die natürliche Unsterblichkeit des menschlichen Individuums ist darum zugleich eine persönliche oder moralische Unsterblichkeit: jene geht nur auf das Individuum, diese auf die Person. Als Individuum ist der Mensch unsterblich wie das Thier und wie jeder andere lebendige Körper; als Person ist er es in einem höhern Sinne. So kommt Leibnitz, was die persönliche Unsterblichkeit des Menschen betrifft, mit der Religionslehre überein, nur liegt die große Differenz beider darin, daß nach theologischen Begriffen jener Unsterblichkeit der natürliche Tod, dagegen nach leibnitzischen die natürliche Unsterblichkeit vorausgesetzt wird. Wäre der Mensch nicht im natürlichen Sinne unsterblich, so wäre auch im moralischen Sinne die Unsterblichkeit nicht möglich. Aber diese Differenz in den Grundbegriffen hindert nicht, ja sie bewirkt vielmehr, daß Leibnitz die moralische Unsterblichkeit des Menschen strenger und rigoroser behandelt, als es bei vielen Theologen der

* Nempe animae semper manent substantiae, mentes vero semper personae. Ep. ad Hoffmanum pag. 161.

Fall ist, daß er mehr als diese mit den religiösen Vorstellungen, mit den biblisch-christlichen Lehren übereinkommt und deren Bedeutung tiefer zu begründen, genauer zu rechtfertigen versteht. Eben darum, weil bei ihm die persönliche Unsterblichkeit im genauen Sinne des Worts eine individuelle ist, während die Theologen, um die natürlichen Begriffe los zu werden, sich in luftige und unfruchtbare Vorstellungen von reinen Seelen und ätherischen Körpern verlieren.

Wenn nämlich die moralische Unsterblichkeit auf der natürlichen beruht, so besteht das natürliche Individuum fort als dieser so bestimmte Charakter, und es ist schlechterdings unmöglich, daß vollkommen vertilgt werde, was in diesem Individuum einmal geschehen ist. Mit der Schuld, in die jeder Mensch nothwendig verstrickt wird, bleibt auch das Schuldbewußtsein, und wie dieses immer einen Zustand innerer Qual oder Strafe in sich schließt, so giebt es eine ewige Dauer der Strafen. Natürlich muß die Strafe ewig sein, wenn es die Schuld ist; die Schuld muß ewig sein, wenn es das (schuldige) Individuum ist. Mußte Leibniz das letztere behaupten nach den strengsten Grundsätzen seiner Philosophie, so konnte er nicht umhin, die Ewigkeit der Höllenstrafen zu lehren und in diesem Punkte die altherkömmlichen Religionsbegriffe, wenn auch nicht dem Buchstaben nach zu theilen, so doch dem Geiste nach zu vertheidigen. Wenn man es mit einem Leibniz zu thun hat, so möge man etwas subtiler denken, als das gemeine sinnliche Bewußtsein, als jene „rohen und wüsten" Begriffe, welche sich die Hölle nur als räumlichen Ort und die Strafe nur als körperliche Qual vorstellen. Der wahre Gedanke der ewigen Strafen ist im Geiste der natürlichen Moral begründet. So ist er von Leibniz in der Vorrede zur Schrift des Sonerus (gegen die Ewigkeit der Strafen) und in der Theodicee behauptet, und ebenso ist bei Gelegenheit jener Vorrede Leibniz von Lessing

vertheidigt worden. „Ich muß zuvörderst," sagt Lessing, „jene esoterische, große Wahrheit selbst anzeigen, in deren Rücksicht Leibnitz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammniß das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann es anders sein als der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts insuliret, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen ist? Wenn daher nun keine Sünde ohne Folgen sein kann, und diese Folgen die Strafen der Sünde sind, wie können diese Strafen anders als ewig dauern? Wie können diese Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? — Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist, und sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst bestraft. Denn nun auch angenommen, daß das höchste Wesen durchaus nicht anders strafen kann als zur Besserung des Bestraften; angenommen, daß die Besserung über lang oder kurz die nothwendige Folge der Strafe sei: ist es schon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders bessern kann als dadurch, daß sie ewig dauert? Will man sagen? „allerdings: durch die lebhafte Erinnerung, welche sie von sich zurückläßt." „Als ob diese lebhafte Erinnerung nicht auch Strafe wäre?" *

Bei dieser Gelegenheit, wo Lessing näher eingeht auf Leibnitzens „große Art zu denken," machen wir die wichtige Bemerkung, daß auch er jenen Unterschied des Exoterischen und Esoterischen im Charakter der leibnitzischen Philosophie erblickt und ganz in unserm Sinne aufgefaßt habe. Was Lessing darüber in Rücksicht der Lehre von der ewigen Ver-

* Lessings sämmtl. Schriften. (Lachmannsche Ausgabe.) Bd. IX. „Leibnitz von den ewigen Strafen." VIII. und IX. S. 167, 169. L. berührt dieses Thema bei der Herausgabe einer von Leibnitz verfaßten Vorrede zu der Schrift des E. Soner: Demonstratio theologica de injustitia aeternarum poenarum. Vgl. Théod. part. II. Nr. 133. pag. 542, 43.

dammniß sagt, kann für eine treffende Charakteristik der leibnitzischen Denkweise überhaupt gelten. Die Stelle lautet: „Ich gebe es zu, daß Leibnitz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat; und daß er sich esoterisch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verschiedenheit der Lehrart zu sehen glaubte. Ich wollte nur nicht, daß man ihn gerade zu beschuldigte, er sei in Ansehung der Lehre selbst mit sich nicht einig gewesen; indem er sie öffentlich mit den Worten bekennt, heimlich und im Grunde aber geleugnet hätte. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde Allen Alles zu werden entschuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweisen zu können, daß sich Leibnitz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoterischen Gründen gefallen lassen, ja gar sie lieber noch mit neuen bestärkt hätte: weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme, als die gegenseitige Lehre. Freilich nahm er sie nicht in dem rohen und wüsten Begriff, in dem sie so mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriff noch mehr Wahres liege als in den eben so rohen und wüsten Begriffen der schwärmerischen Vertheidiger der Wiederbringung: und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu thun als mit den letztern zu wenig.“ — „Leibnitz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu

machen. Er schlug aus Kiesel Feuer; aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel. — Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System bei Seite, und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand."

Unsterblich in der weitern umfassenden Bedeutung sind nach Leibnitz alle lebendige Wesen, im engern moralischen Sinn nur die persönlichen. Will man, wie es die theologischen Begriffe verlangen, die Unsterblichkeit nur in diesem letzten ausschließenden Verstande gelten lassen, so muß man jenen Vorstellungen zu Liebe die beiden Stufen der Unsterblichkeit mit Leibnitz so unterscheiden, daß die eine Unvergänglichkeit (indefectibilitas), die andere katexochen Unsterblichkeit (immortalitas) genannt wird. Unvergänglich ist alles physische Leben, das thierische wie das menschliche; unsterblich ist alles persönliche Leben, also das menschliche im Unterschiede vom thierischen. Diese Unterscheidung hält Leibnitz besonders den Cartesianern entgegen, die mit Hülfe der Unsterblichkeit ihren Begriff des Lebens zu stützen, den seinigen zu entkräften suchten. Sie halten die Thiere für seelenlose Körper oder für bloße Maschinen; denn, so sagen die Cartesianer, wären die Thiere beseelt, so müßten sie unvergänglich und unsterblich sein, und eine solche Behauptung wäre doch offenbar höchst ungereimt und vernunftwidrig. „Nicht so vernunftwidrig, wie es den Cartesianern scheint," entgegnet Leibnitz, „wenn man nur den richtigen Unterschied macht zwischen der Unvergänglichkeit der thierischen und der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen."*

* Commentatio de anima brutorum. VII. pag. 464.

Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'ame des bêtes: c'est pour quoi j'aime mieux dire

4) Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung.

Die Monaden sind ursprünglich und darum ewig. Sie sind ihrem Ursprunge nach beseelte Körper oder lebendige Wesen: darum ist ihr Leben unzerstörbar, unvergänglich, unsterblich. Da nun alles Leben als Entwicklung vor sich geht, so ist innerhalb der Grenzen der Natur, d. h. von der Weltschöpfung bis zur Weltvernichtung jede Monade in einer beständigen Entwicklung begriffen. Und aus diesem Principe der Entwicklung, dem höchsten der leibnitzischen Metaphysik, muß die Ordnung der Dinge oder die Kosmologie hergeleitet werden.

Das Subjekt jeder Entwicklung durchläuft eine Reihenfolge verschiedener Zustände, und die abstrakteste Formel, worauf dieser Proceß zurückgeführt werden kann, besteht in der Erklärung, daß sich etwas verändert. Von jeder Entwicklung gilt daher als die erste und einfachste Bestimmung, daß sie Veränderung ist, und zwar eine solche Veränderung, in welcher die Zustände nicht blos auf einander folgen, sondern jeder aus dem nächst frühern hervorgeht, so daß von dem einen zum andern kein desultorischer, sondern ein allmäliger, vermittelter Uebergang stattfindet. In diesem Processe giebt es weder Stillstand noch Sprünge: er bildet eine beständige und ununterbrochene, also stetige oder continuirliche Veränderung. Aber auch damit ist der Begriff der Entwicklung noch nicht erschöpft, denn es giebt Veränderungen, die wohl continuirlich sind und doch keine

qu'elles sont impérissables, que de les appeller immortelles. Théod. Part. I. 89. pag. 527. Hinc brutorum animae personam non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit, capacemque poenae et praemii reddit. Ep. VII. ad Des Bosses. pag. 441.

Entwicklung ausmachen, wie z. B. der beständige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten. Hier verändern sich nur gewisse Beschaffenheiten, wie Licht und Schatten, Wärme und Kälte; in einer Entwicklung dagegen verändert sich nicht blos eine Qualität oder Etwas, sondern ein specifisches Etwas oder ein Individuum. Entwicklung ist daher die continuirliche Veränderung eines Individuums. Soll der Begriff der Entwicklung durch den der Veränderung ausgedrückt werden, so müssen wir hinzusetzen, daß diese Veränderung in ihrem Verlaufe continuirlich, in ihrem Charakter individuell oder specifisch ist. Die Veränderung erklärt nur, daß Etwas Anderes wird (changement). Die continuirliche Veränderung giebt die nähere Erklärung, daß dieses Anderswerden einen stetigen, ununterbrochenen Proceß ausmacht, oder daß in keinem Momente die Veränderung aufhört (changement continuel). Endlich die Entwicklung erklärt, daß dieser stetige Proceß der Veränderung in einem lebendigen Wesen oder einem Individuum stattfindet, daß alle ihre verschiedenen Zustände aus der Natur dieses Individuums als aus ihrer innern und einmüthigen Ursache folgen, daß die Veränderung mithin nach eigener Gesetzmäßigkeit oder Autonomie geschieht, und daß die specifische Natur des Individuums den besondern Inhalt, gleichsam das Detail des ganzen Processes, ausmacht (il faut qu'il y ait un détail de ce qui se change).

Ebendenselben Gang der Begriffe nimmt die Monadologie in ihren Lehrsätzen von dem natürlichen Verlauf der Monade. Sie beginnt mit der bloßen Veränderung und bestimmt die Veränderung einer Monade durch die Continuität, durch die immanente Gesetzmäßigkeit oder Autonomie, durch den specifischen Charakter. „Ich behaupte als ausgemachte Wahrheit," sagt Leibniz, „daß alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, also auch die Monade, und daß in jeder Monade diese Verän-

derung continuirlich geschieht, daraus folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monade aus einem inwohnenden Principe (principe interne) hervorgehen, da von Außen her auf die Natur einer Monade nicht eingewirkt werden kann. Indessen muß außer dem Principe der Veränderung auch ein besonderes Subject der Veränderung (un détail de ce qui se change) gegeben sein, und eben dieses besondere Subject, dieses Detail, macht so zu sagen die Specification und die Verschiedenheit der einfachen Substanzen." *

Diese ganze Auseinandersetzung können wir in die schlichte Formel zusammenfassen, worin Leibnitz in dem ersten (brieflichen) Entwurfe seines Systems das Princip der Entwicklung aufgestellt

* Monadologie 10, 11, 12. pag. 705, 706. Ich finde nicht, was ein neuerer Interpret der Monadologie bemerkt, daß der Ausdruck detail de ce qui se change dunkel sei. Er sagt mehr als autonome Veränderung, und man darf ihn nicht übersetzen durch „besondere Veränderungen". Denn ce qui se change heißt nicht Veränderung, sondern dasjenige, was sich verändert, oder Subject der Veränderung. Mithin ist détail de ce qui se change der besondere Inhalt dieses Subjects oder die ursprüngliche Eigenthümlichkeit jeder Monade, die sich ab origine von allen übrigen unterscheidet. Der Ausdruck bezeichnet mithin das veränderliche Individuum oder das Individuum, welches sich entwickelt und dadurch eine Menge verschiedener Zustände in sich vereinigt. Daß Leibnitz selbst seinen Ausdruck eben so verstanden wissen will, erklärt deutlich genug die Monadologie in dem unmittelbar darauf folgenden Satze: Dieses Detail muß in der Einheit oder in dem Einfachen eine Vielheit einschließen (ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple Mon. 13). Vgl. Leibnitz' Monadologie. Von Rob. Zimmermann. S. 13, 47.

hat. Da nämlich Alles, was aus der Monade folgt, Kraftäußerung oder Handlung ist, so bildet die Reihe der verschiedenen Zustände, die sie erlebt, eine Reihe von Handlungen oder eine series operationum. Diese Handlungen sind in einem genauen Zusammenhange miteinander verknüpft, so daß jede von ihnen aus der nächst frühern hervorgeht, und alle mithin eine stetige, continuirliche Folge oder eine continuatio seriei operationum ausmachen. Und wie alle diese Handlungen aus der Monade selbst resultiren, so bildet das Individuum kraft seiner ursprünglichen Natur die Ordnung aller seiner Handlungen und das Gesetz ihrer continuirlichen Reihe. Ein Wesen ist autonom, wenn die Gesetze seiner Handlungen aus ihm selbst folgen. Eine autonome Reihenfolge von Handlungen ist Entwicklung. Diesen Begriff formulirt Leibniz, wenn er sagt: jede Monade enthält in ihrer Natur das Gesetz für die continuirliche Reihenfolge ihrer Handlungen (legem continuationis seriei suarum operationum), sie enthält in sich ihre Vergangenheit und ihre Zukunft."*

In dem Verlauf einer Entwicklung ist jede Phase oder jede Stufe das Resultat aller frühern und die Ursache aller künftigen: sie enthält die einen als aufgehobene Momente und die andern als zu entfaltende Keime, als zu realisirende Anlagen. So ist in jedem Punkte der Entwicklung, in jedem Lebensact der Monade die ganze Entwicklungsgeschichte des Individuums eingeschlossen: als Moment, so weit sie vergangen ist, und als Anlage, so weit sie bevorsteht. In jeder Entwicklungsstufe ist die gesammte Vergangenheit transformirt, die

* Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld pag. 107.

gesammte Zukunft präformirt, und die Gegenwart selbst, worin sich die Monade befindet, ist das Erzeugniß ihrer Vergangenheit und die Mutter ihrer Zukunft. „Wie jeder gegenwärtige Zustand einer Monade die natürliche Folge ihrer Vergangenheit ist, so ist die Gegenwart schwanger mit der Zukunft.“ *

5) Entwicklung = Vorstellungskraft.

Jede Entwicklung bildet mithin eine unendliche Reihe verschiedener Zustände, die in jedem Moment einer einfachen Einheit gleichkommt, die insgesammt ein einziges Individuum ausmacht, welches alle jene verschiedenen Zustände aus sich erzeugt und deren gesetzmäßige Reihenfolge durchwandert, indem es fortwährend dasselbe mit sich identische Wesen bleibt. Das Individuum ist von diesen verschiedenen Zuständen nicht die Summe, sondern das Subject, nicht die arithmetische, sondern die metaphysische, d. h. untheilbare Einheit. Also darin besteht der Begriff der Entwicklung, daß eine untheilbare Einheit unendliche Mannigfaltigkeit in sich schließt. Aber das Mannigfaltige kann in der einfachen Einheit nicht materialiter, sondern nur idealiter, nicht als Theil, sondern nur als Vorstellung enthalten sein. Wir sagten früher, daß in der ursprünglichen Natur des Individuums die gesammte Entwicklung präformirt oder vorgebildet sei: diese Vorbildung ist Vorstellung, und die Kraft, welche jeder Entwicklung als thätiges Princip zu Grunde liegt, ist daher die Kraft der Vorstellung, die unter allen Kräften

* Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précedent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. Monad. 22. pag. 706. — On peut dire, qu'en elle, comme par-tout ailleurs, le présent est gros de l'avenir. Répl. aux réfl. de Bayle pag. 187.

allein im Stande ist, in der Einheit die Vielheit auszudrücken (multorum in uno expressio).* Wenn wir überhaupt jeden Zustand der Monade als Kraftäußerung oder Handlung betrachten, so muß natürlich auch der Zustand der Präformation als Thätigkeit, als Ausdruck ursprünglicher Kraft angesehen werden. Im Zustande der Präformation ist präsent, was die Entwicklung in einer Reihenfolge von Stufen verwirklicht: also ist die Kraft, die jenen Zustand begründet, eine solche, welche präsent macht, d. i. eine vis repraesentativa oder Vorstellung. Wir verstehen daher unter Vorstellung die Kraft der Entwicklung, und es leuchtet uns vollkommen ein, wie die leibnitzische Philosophie zu diesem Begriffe geführt wird. Sie muß ihn ergreifen, indem sie die Monade als Entwicklung eines Individuums betrachtet. Entwicklung ist zweckthätige Kraft. Was ist zweckthätige Kraft? Offenbar eine solche, die Zwecke setzt. Zwecke, Formen, Ordnungen, die Mannigfaltiges zur Einheit verknüpfen, können nur gesetzt werden durch bildnerische, formirende, vorstellende Kräfte. Wie es keine Entwicklung ohne Zwecke giebt, so giebt es keine Zwecke ohne Vorstellnng, ohne zwecksetzende oder vorstellende Kräfte. Damit ist zugleich erklärt, daß und warum Vorstellung und Bewußtsein verschieden sind: es giebt bewußtlose Vorstellungen, weil es bewußtlose Entwicklungen giebt. Vorstellung und bewußte Vorstellung verhalten sich wie das Genus zur Species, und es wird sich zeigen, wie das Bewußtsein einen besondern Fall oder eine besondere Stufe der vorstellenden Kraft bildet. In diesem universellen, metaphysischen Verstande, in welchem allen Monaden die Kraft der Vorstellung zukommt,

* Cum Perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse. — Ep. III. ad Des Bosses. pag. 438.

nennen wir diese mit Leibniz Perception.* Die Perception, d. h. die vorstellende oder zweckthätige Kraft ist das Princip aller Entwicklung und alles Lebens. „Das Leben," sagt Leibniz in seinem Briefe an Wagner „ist ein principium perceptivum." **

Die vorstellende Kraft ist die letzte Erklärung der zweckthätigen, wie diese selbst die erste Erklärung des Lebens und der Entwicklung war. Sie ist der eigentliche und höchste Ausdruck für jenes Princip der Monade, welches früher thätige Kraft, Form, Seele genannt wurde. Darum besteht in jeder Monade zwischen der vorstellenden und bewegenden Kraft genau dasselbe Verhältniß, welches wir dargethan haben zwischen Seele und Körper, Leben und Mechanismus, Endursachen und wirkenden Ursachen. Wie die Seele den Körper, so schließt die vorstellende Kraft die bewegende in sich und gilt als deren Princip. Nachdem auf dieses Princip, als auf ihr höchstes, die ursprüngliche und einmüthige Kraft der Monade zurückgeführt ist, so haben sich damit zwei Probleme vorbereitet, deren Auflösung bevorsteht. Wie erklärt sich aus der vorstellenden Kraft die bewegende Kraft oder der Körper? Wie erklärt sich aus der vorstellenden Kraft die bewußte Vorstellung oder der Geist? Es handelt sich um die Versöhnung dieser beiden großen Gegensätze: auf der einen Seite zwischen Bewegung und Vorstellung, auf der andern zwischen bewußtloser und bewußter Vorstellung. Wenn es erlaubt ist, hier einen mathematischen Ausdruck zu brauchen, der die Lösung der Aufgabe mehr andeuten als erklären soll, so hat

* Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Comm. de anima brutorum. VIII. pag. 464.

** Vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi activa corp. III. pag. 466.

Leibnitz in dem Begriff der bewußtlosen Vorstellung gleichsam die **harmonische Mitte** getroffen in dem Verhältniß von Natur und Geist; denn die bewußtlose Vorstellung bezieht sich auf die Natur des Körpers, weil sie **bewußtlos**, auf die Natur des Geistes, weil sie **Vorstellung** ist. Die Frage heißt, wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden vorstellende Kräfte sind: was sind die **Körper**, was sind die **Geister**?

Achtes Capitel.

Die Kraft der Vorstellung.

I. Die metaphysische Bedeutung der vorstellenden Kraft. Unterschied zwischen Vorstellung und Bewußtsein (Perception und Apperception). — Die Vorstellung als thätiges Princip. Vorstellung und Streben (Perception und Appetition). II. Das Weltgesetz der Analogie. Thatsache der Vorstellungen im Menschen. Verwandtschaft aller Dinge im Universum. Allgegenwart der vorstellenden Kräfte. III. Der Mikrokosmus. Die Monade als Vorstellung des Individuums. Die Monade als Vorstellung aller Individuen oder als Repräsentant des Universums. Die Monade als Mikrokosmus oder als active Weltvorstellung (lebendiger Spiegel).

Daß alle Dinge Monaden, alle Monaden vorstellende Wesen sind, dieser Satz scheint es zu sein, welcher die leibnitzische Philosophie dem sogenannten gesunden Menschenverstande, mit dem sie so geschickt zu verkehren wußte, wieder verdunkelt und hauptsächlich bewirkt hat, daß diese Lehre mehr gerühmt als verstanden worden und trotz ihres populären Namens und ihrer großen Verbreitung bis auf die jüngsten Tage eine räthselhafte Erscheinung geblieben ist. Leichter zugänglich als die Lehre Spinozas, war sie schwerer verständlich als diese. Wenigstens theilt in dem letzten Punkte Leibnitz das Schicksal seines Vorgängers, daß ein Jahrhundert vergehen mußte, bevor die Tiefe seiner Weltanschauung erkannt wurde. Erst mußte die Kritik der reinen Vernunft, die

Wissenschaftslehre, die Transscendentalphilosophie überhaupt, das Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen untersucht, aufgeklärt, in seiner Priorität dargethan haben, bevor in Schelling die Epoche aufgehen konnte, welche wirklich im Stande war, den Gegensatz zwischen Spinoza und Leibnitz zu versöhnen, und erst Schelling durfte erklären, daß die Zeit gekommen sei, wo man einen Leibnitz werde wiederherstellen können. Er durfte es erklären, aber es bleibe dahin gestellt, ob sich seine Weissagung schon erfüllt hat.

Indem die leibnitzische Philosophie die Kraft der Vorstellung zum Wesen aller Dinge macht, so verwandelt sich dieses Lehrgebäude, welches noch eben in der Natur der Dinge so fest gegründet schien, für die Meisten in ein Luftgebilde, das mit der Natur und Erfahrung nichts mehr gemein hat. Aus dem neuen Systeme der Natur, dem selbst die Grundsätze der Materialisten nicht widerstehen konnten, weil es sie (relativ) berechtigte und in sich aufnahm, macht die Monadologie, so scheint es, einen übertriebenen Idealismus, dem die nüchterne und exakte Anschauung der Dinge unmöglich nachkommt. Der bloße Name Idealismus, so wenig darunter gedacht wird, genügt in den meisten Fällen, und namentlich heutzutage, um ein so bezeichnetes System unter die leeren und bedeutungslosen Träume zu rechnen. So oder doch fast so erscheint den Idioten neben Plato auch Leibnitz gerade in den tiefsten Gedanken seiner Philosophie, und es bleibt an dem Urheber der Monadenlehre nichts merkwürdig, als was jetzt vollkommen unerklärlich scheinen muß, daß nämlich dieser so übertriebene Idealist zugleich ein so großer Mathematiker, ein so großer Physiker war, daß er es war nicht auf Kosten, sondern auf Grund seiner Principien.

Indessen wird sich zeigen, daß Leibnitz, indem er jedem Wesen die Kraft der Vorstellung zuschreibt, dem Naturalismus so wenig Abbruch thut, daß er ihn vielmehr tiefer anlegt und weiter ausbildet, daß im Sinne der Monadenlehre der Begriff

der Vorstellung nichts der Natur unterlegt oder in sie hineindichtet, was sie nicht selbst klar und deutlich bekundet. Nur muß sich die Darstellung der leibnitzischen Philosophie hüten, daß sie jenen Begriff nicht gleich in die erste Linie des Systems stellt, wohin der Philosoph selbst sein principium perceptivum niemals gestellt hat. Ich sage niemals, wenn man nämlich mit einiger Sorgfalt den Gang seiner Gedanken verfolgt, wenn man diesen Gedankengang seines Systems nicht in einer, sondern in allen darauf bezüglichen Schriften beobachtet. Wie zufolge der leibnitzischen Weltanschauung in der Natur der Dinge eine fortschreitende Ordnung stattfindet von den niedern Wesen zu den höhern, so erhebt sich diese Weltanschauung selbst in genetischer Weise von den niedern Begriffen zu den höhern, und der höchste, den sie innerhalb ihres Princips erreicht, ist eben der Begriff der vorstellenden Kraft: das ist die höchste Form, gleichsam die höchste Potenz, für die ursprüngliche Kraft der Monade. Nun setzt der höhere Begriff stets die niedern voraus, und nur wenn diese Bedingungen sämmtlich dargelegt und erfüllt sind, kann jener richtig erkannt, richtig dargestellt werden. Die vorstellende Kraft setzt voraus die Entwicklung, diese die zweckthätige Kraft, diese die thätige, diese die leidende, und der elementare Begriff der Kraft überhaupt wurde inducirt aus der Thatsache der körperlichen Bewegung. Das ist eine Reihenfolge von Begriffen, die nicht von der Succession der Zeit, auch nicht von dem System der Natur, sondern von der Darstellung dieses Systems gilt oder von dem wissenschaftlichen Gange unseres Verstandes. Die vorstellende Kraft ist nicht etwa später als die bewegende, sondern beide sind gleich ursprünglich, wie die Monade selbst; sie folgt auch nicht aus den frühern Begriffen, wie ein mathematisches Conclusum, sondern sie ist das absolut Erste (natura prius), woraus zuletzt alles Andere deducirt werden muß: sie erklärt die Entwicklung und zweckthätige Kraft, wie diese selbst Leben und

Bewegung erklärt haben. Aber für uns, die wir der sinnlichen Anschauung folgen, für uns ist das Sinnliche zunächst bekannter als das Nichtsinnliche, die Bewegung bekannter als die Vorstellung, der Körper bekannter als die Seele, das Physische überhaupt bekannter als das Metaphysische. Wie es nun die Aufgabe der Wissenschaft ist, aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, so ist für uns der bekannte, erste, in diesem Sinne frühere, Begriff die bewegende Kraft, und mit diesem Datum beginnt daher jene wissenschaftliche Ordnung der Begriffe, deren letztes (in diesem Sinne spätestes) Glied die vorstellende Kraft ausmacht. Genau so unterscheidet auch Aristoteles in den Analytika zwischen dem, was an sich das Erste oder Frühere (φύσει oder λόγῳ πρότερον) und dem, was für uns das Erste oder Frühere ist (πρὸς ἡμᾶς πρότερον, φύσει oder λόγῳ δεύτερον). Die Gesetze und Gattungen der Dinge sind τὸ φύσει πρότερον; die Phänomene und Individuen τὸ πρός ἡμᾶς πρότερον.

In seinem wahren Verstande aufgefaßt, erscheint das leibnitzische principium perceptivum als ein höchst einfacher und naturgerechter Gedanke, dessen unvermeidliche Wahrheit auch dem Idioten einleuchten muß. Um zu diesem Begriffe oder dem Satze zu kommen, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind, lassen sich zwei verschiedene Wege einschlagen, auf denen Leibnitz selbst sein Princip erreicht hat, und die beide gleich exact, gleich naturgerecht sind, da sie nicht von irgend einer hypothetischen Ansicht, sondern von festen Thatsachen ausgehen. Es darf nach den vorausgegangenen Erklärungen für eine feste Thatsache gelten, daß in jedem Dinge eine formgebende Kraft existirt, oder daß jedes Ding eine eigenthümliche, in seiner Natur begründete Individualität bildet. Und es darf zweitens als Thatsache feststehen, daß im Menschen Vorstellungen, bewußte Vorstellungen vorhanden sind: eine Thatsache, die sich beweist, indem sie behauptet wird: denn jedes Wort ist das Zeichen einer Vorstellung.

Man erkläre diese beiden gegebenen Thatsachen: das Datum der Form in allen Dingen, das Datum der Vorstellungen im Menschen. Man erkläre sie, d. h. man zeige, unter welchen Bedingungen allein Formen in der Natur, Vorstellungen im Menschen möglich sind. Die Analyse dieser beiden Thatsachen führt zu dem leibnitzischen principium perceptivum.

I. Die metaphysische Bedeutung der Vorstellung. Perception und Apperception.

Einheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Einheit ist der allgemeinste, erklärende Ausdruck für den Begriff der Form. Man mag die Form eines Dinges noch so körperlich auffassen, so erscheint sie doch allemal als ein einmüthiges Ganzes, worin jeder Theil im genauesten Zusammenhang steht mit allen übrigen, worin jeder Theil, weil er nur im Ganzen existirt, das Ganze selbst darstellt. Wenn ich z. B. nur auf den Stoff irgend eines Dinges, etwa dieses Steines, achte, so sehe ich nichts als ein Stück Marmor von solcher Farbe, soviel Gewicht u. s. w.; wenn ich auf seine eigenthümliche Form aufmerke, so erscheint mir in diesem Marmorblock der Torso einer Bildsäule, nicht jeder beliebigen, sondern es sei der Fuß eines männlichen Körpers, der nur einem Jupiter angehören konnte. Es ist gewiß, daß ein vollkommener Kenner der Kunst und des Alterthums in jedem Torso unfehlbar die ganze Bildsäule erkennen wird, wie der Botaniker in dem Blatt die ganze Pflanze, der Anatom in dem Knochen das ganze Thier erkennt. Und doch ist ein Torso *nicht* die Bildsäule, der Fuß *nicht* der ganze Körper, aber er macht ihn erkennbar, er *stellt ihn vor*, er ist mithin die *Vorstellung* oder der Repräsentant desselben: er ist diese Vorstellung für den Kenner seiner Natur, der nur als Theil dieses Ganzen den Torso vorstellen kann; er ist diese Vorstellung an sich selbst, weil er seiner Form nach nur als

Theil dieses Ganzen, nur im Zusammenhang mit diesen andern Theilen existiren konnte. So ist die ganze Bildsäule die Vorstellung dessen, was die künstlerische Phantasie darin ausgeführt hat. Und auch der rohe Marmorblock, den die Hand des Künstlers nicht angerührt, enthält mehr in seiner Natur als die sinnlichen Beschaffenheiten, die sich bei dem ersten Eindruck kund geben, und die er mit andern Massen gemein hat. Dem Geologen z. B., der diese Natur versteht, sagt der rohe Stein ebensoviel als ein Torso dem Archäologen, als ein Blatt dem Botaniker oder ein Knochen dem Anatom: dem Geologen repräsentirt jeder Stein eine bestimmte Gebirgsart der Erde, und wie hier allein das wahre Wesen des Steins entdeckt wird, so müssen wir erklären, daß überhaupt jedes Ding seine wahre ganze Natur nur vorstellen oder repräsentiren kann. Will man sagen, die Vorstellung sei in uns und nicht in den Dingen? Unsere Vorstellung ist nur dann wahr, wenn sie mit der Natur der Dinge übereinkommt, wenn jedes Ding, wäre es bewußt, sich selbst eben so vorstellen müßte, als es von uns vorgestellt wird. Der Unterschied liegt nur darin, daß wir wissen, was die Dinge vorstellen, während die Dinge selbst nichts davon wissen, daß in uns die Vorstellung bewußt, in jenen unbewußt ist. Weil sie unbewußt ist, darum sollte sie weniger Vorstellung sein? Weil die Dinge nicht wissen, was sie thun, darum sollten sie nichts thun? Es handelt sich bei dem Begriffe der Vorstellung gar nicht um den Begriff des Bewußtseins, und man darf einem Leibnitze nicht die Schwärmerei aufbürden, daß er die Dinge anthropomorphisire, indem er allen Wesen vorstellende Kräfte zuschreibt, daß er sie ihrer wahren Natur entkleide und in irgend welche Fabelwelt versetze. Die bewußte Vorstellung ist ein menschliches Vermögen, also ein psychologischer Begriff; die Vorstellung als solche, die nackte Vorstellung, ist eine Naturkraft, also ein universelles oder meta-

physisches Princip. Diesen Unterschied hebt Leibnitz stets hervor, wenn er das letztere einführt; er bezeichnet die Vorstellung überhaupt, das metaphysische Princip, als Perception, die bewußte (menschliche) Vorstellung, den psychologischen Begriff, als Apperception, und es wird sich später zeigen, welcher Unterschied und welcher Zusammenhang zwischen beiden stattfindet. Perception ist die Kraft der Form, d. i. die Kraft, welche Vieles vereinigt, Mannigfaltiges zur Einheit verbindet. Einheit und Zusammenhang überhaupt, ob sie die Dinge oder die Theile eines Dinges verknüpfen, können niemals sinnlich dargethan, sondern immer nur vorgestellt werden: sie sind also Vorstellungen in objektivem Sinn, d. h. solche, die in den Dingen selbst existiren und darum vorstellende Kräfte in den Dingen selbst beweisen. Oder man müßte etwa meinen, daß der Zusammenhang und die Einheit der Dinge nur in uns, nicht in den Dingen selbst vorgestellt seien, nur in uns, nicht in den Dingen selbst existiren: eine Meinung, welche dem Standpunkte der dogmatischen Philosophie nicht angehört. Wo Mannigfaltiges in einfacher Einheit oder in individuo existirt, da ist Vorstellung, und wo Vorstellung ist, da ist vorstellende Kraft oder Perception. So erklärt die Monadologie: „der vorübergehende Zustand, der in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit einschließt und darstellt (représente), ist eben Dasjenige, was man Vorstellung oder Perception nennt und was, wie sich später zeigen wird, wohl zu unterscheiden ist von der Apperception oder dem Bewußtsein." *

Die thätige Vorstellung. Vorstellung und Streben. Perception und Appetition.

Da sich nun jedes Individuum entwickelt, so verändert es fortwährend seine Form oder seine Vorstellung; es bildet mithin

* Monadologie Nr. 14. pag. 706.

aus eigener Kraft eine gesetzmäßige Reihenfolge von Vorstellungen und ist fortwährend in dem Streben begriffen, von einem Zustande zum andern, von diesem Ausdrucke seiner Individualität zu jenem, d. h. von Vorstellung zu Vorstellung überzugehen. Die Perception ist darum kein todtes, sondern ein lebendiges Princip; wenn auch keine bewußte Handlung, so ist sie doch immer eine Handlung oder ein thätiges Streben: die Dinge sind aktive Vorstellungen, sie werden nicht blos von uns vorgestellt, sondern sie stellen selbst vor, was sie sind, wenn sie auch nicht sich selbst ihr Wesen vorstellen. Daß die Perception bewußtlose Vorstellung sei, erklärt Leibnitz, indem er sie von der Apperception unterscheidet; daß sie thätige Vorstellung ist, erklärt der Ausdruck Appetition (appetitus, agendi conatus, tendance): „die Thätigkeit des innern Princips, welche die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann Streben (appétition) genannt werden."* Vorstellung und Streben (Perception und Appetition) gehören nach Leibnitz zum Wesen jeder Individualität. Damit soll erklärt sein, daß die Vorstellung thätig ist, daß sie in den Dingen selbst existirt als deren eigene Kraft und deren eigenes Streben, mit einem Wort als das Princip der Entwicklung.**

Ich weiß nicht, was man gegen diesen so gefaßten Begriff einwenden, noch weniger, wie man ihn der leibnitzischen Philosophie verdenken kann, wenn man sich in ihren ersten Grundbegriffen

* Monadologie 15. — Ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens. Comment. de anima brut. XII. pag. 464.

** — Quod Monadis nomine appellare soles, in quo est velut perceptio et appetitus. De ipsa natura. Nr. 12. pag. 158.

zurechtfindet. Es nimmt doch nicht Wunder, daß die Maschine, welche ein Mechaniker baut, in dem Entwurfe desselben als Vorstellung und Plan existirt, daß diese Vorstellung der Ausführung des Werkes vorangeht, daß in dem ausgeführten Werke alle Theile und Bewegungen nach eben jener Vorstellung, eben jenem Zwecke des Baumeisters eingerichtet sind? Nun setze man an die Stelle der künstlichen Maschine die natürliche, den lebendigen Körper, der sich aus eigener Kraft theilt, bewegt, gestaltet. Die lebendige Maschine sollte um so viel jedes Kunstwerk übertreffen und gerade dasjenige entbehren, was im Kunstwerke das Wesentliche, die Ordnung und Einheit seiner Theile ausmacht, nämlich die planmäßige Vorstellung? Das eben ist ja die größere, unerreichbare Vollkommenheit der Natur, daß ihre Werke nach eigenen, eingebornen Vorstellungen handeln, daß sie sich selbst aufbauen und entwickeln, während die Werke der Kunst gemacht werden und fremde Vorstellungen verkörpern. Wo Zwecke sind, da müssen Vorstellungen sein, denn jeder Zweck ist eine Vorstellung, jede zweckthätige Kraft eine vorstellende. So gewiß es Zwecke in der Natur und in jedem natürlichen Individuum giebt, so gewiß giebt es Vorstellungen. Was schlechterdings nur aus Vorstellungen erklärt werden kann, das muß in der Natur so gut als in der Kunst daraus erklärt werden. Die ganze Natur im Geiste von Leibnitz läßt sich einem lebendigen Bau vergleichen, worin jeder Theil von selbst, gleichsam durch einen eingebornen Instinkt, die ihm gebührende Stelle einnimmt. In einem künstlichen Bau kann ich den Zusammenhang der Theile, die Ordnung und Form des Ganzen nur aus dem Plan und der Vorstellung des Architekten erklären: und in der Natur sollte die lebendige Harmonie aller Wesen, dieses vollkommenste der Werke, das Weltgebäude selbst, nichts sein, als ein Spiel des blinden und planlosen Zufalls? Die Vorstellung, welche der Baumeister jedem Theile anweist, indem er mit technischer Kraft alle zu einem

harmonischen Ganzen vereinigt, — diese Vorstellung, um im Bilde zu bleiben, behauptet in der Natur jedes Ding von selbst durch seine ursprüngliche, eingeborne Kraft. Wenn z. B. die Säule eine Monade wäre oder ein lebendiger Körper, so würde sie sich selbst aufrichten, sie würde selbst in die Reihenfolge der Säulen eintreten, sie würde sich in diese maaßvolle Entfernung von der andern Säule begeben, sie würde mit einem Worte von selbst so handeln, wie sie jetzt, da sie keine Monade ist, nach dem Plane des Künstlers gezwungen wird, zu handeln oder vielmehr zu dienen.

Es bleibt mithin nur das Dilemma übrig: entweder mit Spinoza und den Materialisten alle Formen und Zwecke in den Dingen zu leugnen oder sie mit Leibnitz zu behaupten, als ursprüngliche Kräfte zu behaupten und darum zu erklären, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind. Dieses Dilemma ist nach dem Gange der Philosophie für Leibnitz entschieden.

II. Das Weltgesetz der Analogie.

Weil uns die Vorstellung nur im Menschen bekannt ist, darum wollten wir sie in den andern Wesen leugnen und die leibnitzische Philosophie abentheuerlich finden, weil sie die Allgegenwart vorstellender Kräfte lehrt? Nun so untersuche man doch diese bekannte Thatsache der menschlichen Vorstellung, ob die Erklärung derselben nicht nothwendig den Weg einschlagen muß, der uns mit Leibnitz in demselben Principe zusammenführt! Woher kommen die Vorstellungen im Menschen? Aus dem Körper können sie nicht erklärt werden. Denn die körperliche Kraft erzeugt nur Bewegungen, und aus Bewegungen folgen niemals Vorstellungen. Es hieße den Geist durch eine generatio aequivoca erklären, wenn man die Perceptionen aus mechanischen Kräften herleiten wollte. „Man muß bekennen," erklärt die Monadologie, „daß die Vorstellung und was mit ihr zusammen-

hängt, nicht durch mechanische Gründe, d. h. durch Figuren und Bewegungen erklärt werden kann."* Die Vorstellungen werden daher aus der Seele abgeleitet werden müssen: sie sind der spontane Ausdruck des menschlichen Geistes. Ist aber nur der menschliche Geist fähig, Vorstellungen aus sich zu erzeugen, er allein unter allen übrigen Wesen, so giebt es im ganzen Weltall nichts dem menschlichen Geiste Aehnliches und Verwandtes, so ist der Mensch losgetrennt von den Dingen, womit die Natur ihn umgeben und verknüpft hat, und er erscheint wie ein ἅπαξ λεγόμενον im Buche der Schöpfung. Er ist dann nicht blos ein absolut eigenthümliches, sondern ein unerklärliches und wunderbares Wesen. Wir müßten ihn ansehen, wie etwa der Historiker ein Volk ansieht, das er nicht weiter ableiten, dem er keinen Platz in der Völkerverwandtschaft anweisen kann; ein solches Volk heißt Autochthonen oder Aboriginer: das ist ein Name, der im Zusammenhang der Geschichte, in dem Contexte der Ethnographie eine Lücke bezeichnet. Ist die Kraft der Vorstellung nur im Menschen einheimisch als ein Monopol, das er mit keinem andern Wesen theilt, so ist zwischen dem Menschen und den übrigen Dingen ein Hiatus, und wie dort der Faden der Geschichte zerreißt in der Hand des Historikers, so hier der Faden der Natur in der Hand des Philosophen. Eine solche Lücke annehmen, hieße den Zusammenhang in den Dingen verneinen und damit die Möglichkeit einer Erkenntniß aufgeben. Was zusammen existirt, muß auch zusammen gehören, und kein Ding darf von der Natur aller übrigen eine absolute Ausnahme machen. Gleichviel nach welchem Gesetze die Dinge geordnet sind: sie sind geordnet, sie sind mit einander verbunden, und eine gewisse Uebereinstimmung, eine gewisse Verwandtschaft muß unter allen Statt finden nach jenem Satze des Hippokrates:

* Monadologie Nr. 17. pag. 706.

σύμπνοια πάντα.* Es giebt ein Naturgesetz der Analogie, welches erklärt, daß alle Dinge, die das Universum vereinigt, zu derselben Familie gehören, daß sie durch eine Verwandtschaft verbunden sind, welche die größte Mannigfaltigkeit individueller Unterschiede erträgt und selbst durch den Abstand der Extreme nicht aufgehoben wird. Die Natur kennt ebensowenig Kasten als absolute Gleichheit, und das Vermögen, womit sie das höchste ihrer Wesen ausstattet, davon ist auch das letzte derselben nicht gänzlich ausgeschlossen. Die Kraft, welche im Menschen mit voller Energie gegenwärtig ist, kann in keinem Dinge vollkommen abwesend sein, sie regt sich in allen; nur daß sie in den niedern mit geringerer Macht handelt und darum nicht so deutlich und manifest hervortritt. Gäbe es in der Natur keine Analogie, so gäbe es in der Naturwissenschaft nicht allgemeingültige Gesetze. Um zu allgemeinen Sätzen, zu allgemeinen Wahrheiten zu kommen, muß die Erfahrung mit der Induction die Analogie vereinigen. Die bloße Erfahrung kennt nur Fälle. Die Analogie macht aus den Fällen Gesetze. Was in diesem Fall die Induction beweist durch eine Analyse der gegebenen Thatsache, was hier die Erfahrung in einem particularen Urtheile ausspricht, das verallgemeinert die Analogie, indem sie die entdeckte Eigenschaft von dieser Naturerscheinung auf alle ähnlichen Naturen überträgt. Aus der Thatsache dieser Bewegung induciren wir die Kraft, die dynamische Natur dieses Körpers; die Erfahrung kann nicht leugnen, daß sich alle Körper bewegen: darum darf die Analogie behaupten, daß in allen Körpern bewegende Kräfte existiren. So beweist die Erfahrung die Vorstellung im Menschen und daraus die vorstellende Kraft in der menschlichen Seele. Ist nun der Mensch keine Ausnahme von den Dingen, so ist er auch

* Tout est conspirant (σύμπνοια πάντα) comme disait Hippocrate. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 127. cf. Monadologie 61.

als vorstellendes Wesen keine solche Ausnahme, so müssen die Kräfte der Dinge den Kräften des Menschen verwandt, Analoga des menschlichen Geistes oder vorstellende Wesen sein: sie müssen es sein in dem gewissen Sinne, der nicht das menschliche Bewußtsein, nur die Analogie mit demselben einschließt. Hier gilt von der Vorstellung das Dilemma, welches Fichte vom Selbstbewußtsein behaupten durfte: entweder es giebt überhaupt keine Vorstellung oder sie ist allgegenwärtig. Nun ist im Menschen die Vorstellung als Thatsache gegeben; diese Thatsache ist das bekannteste Datum der gewissesten Erfahrung: denn keine Erfahrung ist gewisser als die eigene, kein Datum bekannter als die eigene Handlung. Weil im Menschen die Kraft der Vorstellung entschieden da ist, darum müssen analoge Kräfte in allen Dingen existiren, oder die menschliche Vorstellung wäre ein Fremdling in der Natur und ein Wunder für die Philosophie. „Wenn wir demnach," sagt Leibnitz in seiner Abhandlung über das Wesen der Natur, „unserm Geiste die eingeborne Kraft innerer Thätigkeit zuschreiben, so dürfen, ja müssen wir sogar auch in den andern Seelen, Formen, oder, wenn man will, substantiellen Naturen ebendieselbe Kraft behaupten, oder man müßte meinen, daß unter allen uns bekannten Wesen die Geister allein thätig seien, und daß jede Kraft innerer und, so zu sagen, lebendiger Thätigkeit von dem Bewußtsein begleitet werde: Meinungen fürwahr, die durch keinen Grund bewiesen und gegen alle Wahrheit vertheidigt werden. — Ueberall müssen sich Seelen oder doch Analoga derselben finden." * „Denn bei solcher Einförmigkeit, wie meiner Ansicht nach in der ganzen Natur beobachtet ist, darf man überall sonst, in jeder Zeit und an jedem Orte, sagen: es ist alles wie hier (c'est tout comme ici), verschieden

* De ipsa natura Nr. 10. 12. pag. 157. 158.

nur im Verhältniß der Größe und Vollkommenheit; so können die entferntesten und verborgensten Dinge vollkommen dargethan werden nach der Analogie dessen, was uns sichtbar und offenbar ist."* „Alles in der Natur ist analog."**

III. Der Mikrokosmus.

So haben uns verschiedene Wege, die aber beide von wohlbegründeten Thatsachen ausgingen, zu dem Satze geführt, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind. Wer diese Wahrheiten länger bestreiten will, der bestreite, daß es Formen, nothwendige Formen in allen Dingen, — Vorstellungen, bewußte Vorstellungen im Menschen giebt; wer die vorstellende Kraft auf die menschliche Seele einschränkt, der möge den Menschen als Ausnahme von den Naturgesetzen betrachten und zusehen, wie er dem Bedürfnisse der Wissenschaft genugthut! Das leibnitzische principium perceptivum gründet sich auf das Princip der Individualität und auf das Gesetz der Analogie. Diese beiden Stützen müssen umgeworfen werden, wenn jenes Princip fallen soll. Man widerlege also das Princip der Individualität, das Gesetz der Analogie! Um es zu können, muß man dem einen das System der bloßen Causalität, den Begriff der selbstlosen Modi, und dem andern den schroffen Dualismus von Denken und Ausdehnung, Vorstellung und Bewegung, Geist und Körper von Neuem entgegensetzen, d. h. man muß gegen Leibnitz die vergangenen und durch Leibnitz entkräfteten Geister von Cartesius und Spinoza wieder heraufbeschwören, um das principium perceptivum zu vertreiben. Oder man gebe zu, was Leibnitz entdeckt hat, die spontane Kraft in allen Dingen; man gebe zu, was daraus folgt: daß

* Consid. sur le principe de vie pag. 432.
** Itaque omnia in natura analogica sunt. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV. pag. 466.

jedes Ding ein Individuum und darum alle Dinge analog sind; man gebe zu, was daraus folgt: das principium perceptivum oder die Allgegenwart vorstellender Kräfte! Denn in der That ist der letzte Begriff nur die vollständige und folgerichtige Erklärung des ersten.

Jede vorstellende Kraft hat ihren bestimmten Inhalt, denn es muß in jeder Vorstellung Etwas vorgestellt werden. Was stellen die Dinge vor? Sie stellen vor, was sie sind; sie sind, was sie entwickeln; sie entwickeln ihre Individualität, und diese, weil sie allein durch Entwicklung oder in einer unendlichen Reihe verschiedener Zustände und Handlungen sich vollkommen darthun läßt, kann ihren gesammten Inhalt nur in der Form der Vorstellung präsent machen. Jedes Ding ist die Vorstellung seiner Individualität. Aber jede Individualität, so wenig sie mit den andern Wesen unmittelbar communicirt, ist doch selbstthätig davon unterschieden und besteht nur in diesem Unterschiede als diese Individualität. Es ist unmöglich, daß eine Monade allein existirt, und wenn sie auch nicht durch andere ist, so ist sie doch mit ihnen zugleich und setzt in ihrem Begriffe deren Dasein voraus. Es ist mithin unmöglich, daß eine Monade allein gedacht, allein vorgestellt wird ohne die andern, die in einer nothwendigen Ordnung, wenn auch nicht durch physischen Einfluß, mit ihr zusammenhängen. Es ist also auch unmöglich, daß ein Ding seine Individualität allein vorstellt, ohne in diese Vorstellung unmittelbar alle übrigen Individuen einzuschließen. Nennen wir den Inbegriff oder die Ordnung aller Dinge Welt (κόσμος), so ist dieses Individuum nur in dieser Welt, in dieser Ordnung der Dinge, möglich und kann ohne dieselbe weder sein noch begriffen werden, so schließt die Natur jedes Wesens den Zusammenhang mit allen übrigen, also das Universum selbst in sich. Wenn nichts in der Welt insuliret, um den lessing'schen Ausdruck zu wiederholen, so kann auch kein Individuum insuliren, so ist die Vorstellung dieses

Individuums unmittelbar die Vorstellung aller, oder jede Monade ein Repräsentant des Universums. Sie ist in ihrer Selbständigkeit nicht blos eine Welt für sich, sondern weil sie im Zusammenhang mit allen übrigen, also in der großen Welt existirt, so ist sie zugleich diese große Welt im Kleinen, d. h. ein Mikrokosmos, ein kleines Weltall (petit monde), ein concentrirtes Universum (univers concentré). Sie ist die Vorstellung des Universums nicht etwa so, daß sie von außen diese Vorstellung empfängt wie durch ein Fenster, wodurch die Dinge der Außenwelt in sie hineinscheinen, sondern so, daß sie wie ein Spiegel dieses Bild ausstrahlt: nicht wie ein todter Spiegel, der das äußerlich empfangene Bild zurückwirft, sondern wie ein lebendiger, der sein Bild aus eigener Kraft hervorbringt (miroir actif, vivant). „Dieses Band," sagt die Monadologie, „oder diese Uebereinstimmung aller Dinge mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen übrigen macht, daß jede Monade sich auf alle andern bezieht und daß sie mithin ein lebendiger und beständiger Spiegel des Universums ist."*

Zwei Sätze müssen sich vereinigen, um den Begriff des Mikrokosmus zu bilden. Die erste Prämisse ist der oberste Grundsatz aller Philosophie, daß die Dinge in gesetzmäßiger Ordnung mit einander zusammenhängen, daß in diese Ordnung jedes einzelne Ding eingeschlossen ist als ein integrirendes Glied und darum zu allen andern Wesen, zu dem Ganzen selbst, eine nothwendige Beziehung einnimmt. So gewiß eine Weltordnung existirt, ein Zusammenhang aller Dinge, so gewiß ist jedes einzelne ein Repräsentant des Universums. Ein absoluter Ver-

* Monadologie 56. pag. 709. — chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne représentatif de l'Univers. Princ. de la Nat. et de la Grace. Nr. 3. pag. 715.

stand, der Alles mit voller Klarheit durchschauen könnte, müßte ohne Zweifel in jedem einzelnen Dinge das Ganze, in dem unscheinbarsten Wesen alle übrigen, also die Welt, in dieser Welt die gesammte Schöpfung, also Gott selbst, eben so deutlich erkennen, als ein kundiger Archäolog im Torso die Natur, ein kundiger Naturforscher in dem Bruchstücke der Pflanze oder des Thiers den gesammten Organismus.

Darüber darf man streiten, ob in der Philosophie und in der menschlichen Wissenschaft überhaupt ein solcher absoluter Verstand möglich ist, dies mögen die einen behaupten, die andern fordern, die dritten verneinen: so viel ist gewiß, daß diesem göttlichen Verstande, wo er sich auch finde, jedes einzelne Ding das Ganze darstellen müßte, daß also in der That ein so universeller Charakter jedem einzelnen Wesen inwohnt. Denn wie sollte es das Ganze erkennbar machen, wenn es nicht in seiner Natur die Vorstellung desselben enthielte, wenn nicht eben diese Natur unendlich viele Beziehungen hätte, die auf die andern Wesen, zuletzt auf alle andern hinweisen? Wenn Vanini von sich behauptete, daß er aus einem Strohhalm Gott zu erkennen vermöge, so erschien dieser Satz als ein gottloser Frevel. Wenn er statt dessen behauptet hätte, daß diese Einsicht nur Gott selbst möglich sei, daß nur die göttliche Weisheit die göttliche Allmacht begreifen könne, so wäre dieser Satz ein frommes Glaubensbekenntniß gewesen, und sein Gegentheil schiene Ketzerei. Denn die Gegner müßten verneinen, daß sich im Strohhalme die Allmacht Gottes offenbare, wie in der ganzen Natur, wie in dem gesammten Weltall; daß diese Offenbarung dem göttlichen Verstande ewig gegenwärtig sei, daß dieser Verstand noch in dem Strohhalm seine ganze Schöpfung erkenne: sie müßten also die göttliche Allmacht oder die göttliche Weisheit oder gar beide, in jedem Fall das göttliche Dasein selbst, anzweifeln. Und doch sieht Jeder, daß die beiden Sätze, der gottlose, den Vanini auf

dem Wege zum Scheiterhaufen aussprach, und der fromme, der ihm den Beifall der Gläubigen verdient hätte, darin übereinstimmen, daß in dem Strohhalm die Schöpfung, in dem unscheinbarsten Wesen das höchste erkennbar sei, oder daß jedes einzelne Ding die Ordnung aller repräsentire.

Dies ist der oberste Grundsatz aller philosophischen und, wir dürfen hinzufügen, aller religiösen Weltbetrachtung. Wer diesen Satz leugnet, der leugnet die Weltordnung, die Möglichkeit eines absoluten Verstandes nicht blos im menschlichen, sondern eben so sehr im göttlichen Geiste.

Die zweite Prämisse ist der oberste Grundsatz der leibnitzischen Philosophie, daß jedes einzelne Wesen Substanz, Kraft, Monade sei, oder daß in keinem Dinge Etwas geschieht, was nicht aus der Kraft, aus der eigenthümlichen Natur dieses Dinges selbst folgt. Ist nun nach dem ersten Grundsatze jedes Ding ein Repräsentant des Universums, so folgt aus dem zweiten, daß es diese Vorstellung aus eigener Kraft hervorbringt, daß in ihm selbst eine vis repraesentativa, eine vorstellende Kraft liegt, die sich auf das Ganze richtet, daß mithin jedes einzelne Ding ein Welt-Individuum, Kosmos in individuo oder Mikrokosmus ist. Ein Ding ist Mikrokosmus, wenn es durch sich selbst, d. h. aus eigener Machtvollkommenheit das Universum repräsentirt. Darum erfüllt sich der Begriff des Mikrokosmus erst in der leibnitzischen Philosophie, weil erst hier begriffen wird, daß die Dinge nicht blos Theile des Ganzen, sondern selbst Ganze, nicht blos Glieder der gesammten Weltordnung, sondern Welten für sich ausmachen. Auch Spinoza darf behaupten, daß jedes Ding das Ganze vorstellt, denn er betrachtet die Dinge sub specie aeternitatis, und so betrachtet, erscheint jedes einzelne als ein vorübergehender Act der natürlichen Causalität, und diese als ein ewiger Act der göttlichen. Aber Spinoza erkennt in den einzelnen Wesen keine

Mikrokosmen, denn sie repräsentiren ihm das Universum nicht durch sich selbst, nicht durch ihre eigenthümliche Individualität, sondern in der unmittelbaren und natürlichen Gemeinschaft mit allen übrigen. Nur dem auf das Ganze gerichteten Verstande ist nach Spinoza das Ganze immer gegenwärtig, auch in der einzelnen vorübergehenden Erscheinung. Nach Leibniz dagegen wird das Ganze um so klarer erkannt, je tiefer der Verstand eindringt in das Wesen gerade der einzelnen Individualität. „In dem geringsten, unscheinbarsten Wesen," sagt Leibniz in der Einleitung zu seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „könnte ein durchdringender Blick, wie der göttliche, die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen."*

Vergleichen wir das leibnizische Natursystem mit einem lebendigen, sich selbst gestaltenden Bau, in dem jeder Theil von selbst gerade die Stelle behauptet und ausfüllt, die ihm nach der Ordnung des Ganzen zukommt, so wäre jeder dieser Theile eine Monade, jede dieser Monaden ein Mikrokosmus, d. h. es müßte ihm eine Vorstellung inwohnen nicht blos von seiner Individualität, von seiner eigenthümlichen Lage und Stellung, sondern zugleich von allen übrigen Theilen und also von dem ganzen Gebäude. Wenn die Säule eine Monade wäre, so sagten wir, würde sie sich selbst aufrichten, von selbst in die Säulenordnung eintreten, genau an diesem Punkte, der gerade so weit von den benachbarten Säulen entfernt ist, sie würde von selbst ihr Capital nach oben, ihr Postament nach unten kehren; sie würde mit einem Worte so, gerade so handeln, wie es im baumeisterlichen Begriff oder in der Vorstellung der Säule liegt.

* — Dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'Univers. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 197.

Wenn sie aber genau nach dieser Vorstellung handelt, so leuchtet doch ein, daß sie ohne dieselbe nicht so handeln könnte? Also muß in ihrer Natur diese Vorstellung enthalten sein, oder die Säule, wenn sie Monade wäre, müßte ihre Individualität vorstellen. Nur diese? Sie könnte ihren Platz in der Reihe der Säulen einnehmen und behaupten, diesen Platz, der dieses architektonische Verhältniß in sich schließt, ohne eine Vorstellung, wenn auch noch so bewußtlose, von den andern Säulen zu haben? Sie könnte ihr Capital dem Dache zuwenden und gerade nur ihm ohne eine Vorstellung des Daches? Wenn die Säule ihre Individualität vorstellt, so muß sie auch deren benachbarte Theile, also das ganze Gebäude, den Tempel, dem sie angehört, selbst vorstellen, oder es wäre unerklärlich, daß sie von selbst die Stelle trifft, die ihr in dem Systeme des Ganzen zukommt? Also müßte die Säule, wenn sie eine Monade wäre, ein Mikrokosmus sein, d. h. sie müßte nicht blos ihre Individualität, die Natur der Säule, sondern den ganzen Bau in allen seinen Theilen vorstellen.

Neuntes Capitel.

Die Körperwelt.

I. Die verschiedenen Mikrokosmen. Die Monade als verworrener oder unklarer Mikrokosmus. II. Die Körper als Vorstellungen oder als phaenomenu bene fundata. Die verworrene und deutliche Vorstellung des Körpers. III. Die Grade der Vorstellung. Das Stufenverhältniß der Monaden. — Die niedern und höhern Monaden (wachsende und gleichmäßige Vollkommenheit). — Die niedern und höhern Organismen. Centralmonaden. Unorganische und organische Körper.

Alle Dinge sind Monaden, und alle Monaden sind Mikrokosmen; dieser einfache Ausdruck summirt gleichsam die bisherige Darstellung, welche zwischen dem Subjekte Ding und dem Prädikat Monade, zwischen dem Subjekt Monade und dem Prädikate Mikrokosmus die aufsteigende Reihe aller Mittelbegriffe in ihrer genetischen Ordnung auseinander legte. Jedes Ding ist Kraft, jede Kraft ist thätiges Subjekt oder einzelne Substanz, d. h. Individuum oder Monade; jede Monade ist zugleich thätige und leidende Kraft, Form und Materie: sie ist als die Einheit beider formirte Materie, lebendige Maschine, beseelter Körper; jeder beseelte Körper ist die Entwicklung eines Individuums, also die Vorstellung desselben, mithin die Vorstellung aller Individuen (Repräsentant des Universums) oder Mikrokosmus.

Darin stimmen die Monaden alle überein, daß jeder

einzelnen die Vorstellung des Ganzen inwohnt. Wie unterscheiden sich jetzt die Monaden? Denn daß sie verschieden sein müssen, behauptet der Begriff der Individualität, der jedem Wesen eine absolute oder unveräußerliche Eigenthümlichkeit zuschreibt. Diese absolute Eigenthümlichkeit macht, daß nirgends in der Welt eine vollkommene Gleichheit existirt, daß auch nicht zwei vollkommen gleiche Wesen angetroffen werden, daß selbst die äußerste, dem Scheine nach vollendete Gleichheit in der That nur eine verschwindende oder unendlich kleine Ungleichheit ist, „und diese Verschiedenheit ist immer mehr als blos numerisch,"* da sie auf dem Wesen der Dinge beruht. In der leibnitzischen Weltanschauung erscheinen uns die Dinge wie eine wohlgeordnete Familie, worin alle Glieder verwandte, analoge, von dem Geiste der ganzen Familie erfüllte Wesen sind, und dennoch jedes für sich eine eigenthümliche, von allen andern verschiedene Individualität bildet: eine Individualität, die durch den Familiengeist und die Familienähnlichkeit, der eine mag noch so innig, die andere noch so hervortretend sein, nicht vertilgt, sondern vielmehr gehoben und bejaht wird. Gerade die Verwandtschaft und der Familiengeist anerkennt und conservirt seine Individuen bis in ihre kleinsten Eigenthümlichkeiten, während sich die öffentliche Rechtsordnung, das abstracte unpersönliche Gesetz, gleichgiltig oder ausschließend dagegen verhält. Je schärfer die Eigenthümlichkeiten ausgeprägt sind, je verschiedener die Anlagen und Kräfte der einzelnen Familienglieder, um so reicher und fruchtbarer ist das verwandtschaftliche Ganze.

I. Die verschiedenen Mikrokosmen.

In der großen Weltfamilie sind alle Dinge Mikrokosmen, aber jedes in seiner eigenthümlichen Weise nach dem Maaße

* Leur différence est toujours plus que numérique. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 199.

seiner Kraft und seiner Anlage. Sie sind verschiedene Mikrokosmen; in jedem Einzelnen ist das Ganze vorgestellt auf eine besondere, schlechthin unvergleichbare, nur diesem Dinge eigenthümliche Weise. Sie stellen alle dieselbe Welt vor, aber jedes gleichsam unter einem andern Gesichtspunkte. So kann dasselbe Object von Vielen betrachtet werden, aber von den Betrachtenden nimmt jeder seinen eigenthümlichen Ort ein, den er begreiflicherweise mit keinem andern gemein hat; jeder befindet sich auf einem bestimmten Standpunkte, von dem Gesichtswinkel, Sehlinie Bild und Anschauung abhängen: so ist zwar in allen das vorgestellte Object dasselbe, aber der vorstellende Gesichtspunkt und darum die Vorstellung selbst in jedem verschieden. Auf diese Weise sucht die Monadologie die Verschiedenheit der Mikrokosmen anschaulich zu machen: „wie ein und dieselbe Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet immer ganz anders und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so kann durch die zahllose Menge von Monaden der Schein entstehen, als gäbe es ebenso viele verschiedene Welten, die doch nur Perspectiven einer einzigen Welt sind nach den verschiedenen Gesichtspunkten (points de vue) jeder Monade." *

Was im Bilde die Stadt, das ist in Wahrheit die Welt, der Inbegriff aller Monaden; was dort das betrachtende Auge und dessen fester Gesichtspunkt, das ist hier die Monade und deren unveräußerliche Individualität. Ein anderes Individuum ist eine andere Vorstellung der Welt oder ein anderer Mikrokosmus. Im Menschen läßt sich ohne Zweifel das Ganze besser, deutlicher erkennen als im Thier, in der Pflanze oder im Stein: so ist der Mensch in einem höhern Sinne Vorstellung des Universums oder Mikrokosmus, als die geringern und weniger vollkommenen Wesen. Nun aber ist das Ganze, die zahllose

* Monadologie Nr. 57. pag. 709.

Fülle der Wesen, unendlich, das Individuum dagegen, auch das höchste, beschränkt und absolut klein im Vergleiche mit dem Ganzen. Es ist darum unmöglich, daß die Vorstellung des Ganzen im Individuum dem Ganzen selbst jemals vollkommen gleich werde und den ungetrübten, völlig deutlichen Ausdruck desselben erreiche. Vielmehr ist jede Individualität eine beschränkte, inadäquate Vorstellung des Ganzen, und da jede inadäquate Vorstellung eine Trübung oder einen Mangel an Klarheit leidet, so ist jedes Individuum eine unklare Vorstellung des Ganzen oder ein verworrener Mikrokosmus. Es ist die thätige Kraft in der Monade, welche macht, daß ihre Vorstellung auf das Ganze gerichtet ist, oder, was dasselbe heißt, daß jedes Wesen nach dem Höchsten strebt, es ist die leidende (beschränkte) Kraft, welche dieses Streben hemmt und nach dem Maaße der jedesmaligen Individualität der Vorstellung des Ganzen eine unübersteigliche Grenze setzt, so daß in keiner Monade der Mikrokosmus klar, sondern in jeder bis auf einen gewissen Grad verdunkelt, bis auf einen gewissen Grad verworren ist, in der einen mehr, in der andern weniger. „Alle Monaden streben verworren nach dem Unendlichen, nach dem Ganzen."* Sie müssen streben, denn sie sind kräftige Naturen, sie streben „nach dem Ganzen," denn sie sind Mikrokosmen. Warum ist dieses Streben verworren? Weil innerhalb der festen und jeder Individualität eigenthümlichen Naturschranke die Vorstellung des Ganzen nie vollkommen aufgeklärt, und darum das Streben nach dem Unendlichen nie vollkommen erreicht werden kann. Die Monaden mögen sich jenem höchsten Ziele unendlich annähern: immer bleibt zwischen dem Ganzen und Einzelnen eine Ungleichheit und

* Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout — Monad. Nr. 60. pag. 710.

Incongruenz, die niemals ganz verschwindet und auch in dem höchsten Individuum die Vorstellung des Ganzen unangemessen, incongruent, unklar sein läßt. So weit das Streben einer Monade wirklich erreicht wird, so weit ist die Vorstellung klar; sie ist um so klarer, je kräftiger das Streben, je größer die thätige Kraft, je höher die Verfassung und weiter der Spielraum einer Individualität ist: die thätige Kraft vollendet das Streben und bewirkt daher die klare Vorstellung. So weit dagegen das Streben eingeschränkt und gehemmt wird, so weit ist die Vorstellung unklar; sie ist um so unklarer, je ohnmächtiger das Streben, je größer die Ohnmacht, je niedriger die Verfassung und enger der Spielraum einer Individualität ist: die leidende Kraft beschränkt das Streben und bewirkt daher die unklare Vorstellung. „So schreibt man Thätigkeit der Monade zu nach dem Maaß ihrer deutlichen Vorstellungen, Leiden nach dem Maaße der verworrenen." *

Die thätige Kraft ist gleich der klaren Vorstellung, die leidende Kraft gleich der verworrenen.

II. Die Körper als Vorstellungen oder phaenomena bena fundata.

Vermöge ihrer leidenden Kraft, so zeigten wir früher, ist oder erscheint jede Monade als Körper. Wenn nun das Leiden, wie wir eben gesehen, eine vorstellende Kraft ist, so muß daraus eine Vorstellung folgen, welche gleichkommt der Aeußerung der leidenden Kraft oder dem Körper. Setzen wir, was bereits ausgemacht und gegen den möglichen Mißverstand gesichert worden, daß jedes Wesen seine Individualität vorstellt und

* Ainsi l'on attribue l'action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a de confuses. Monad. 49. pag. 709.

daß jede Individualität beschränkt ist, so muß die Monade mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorstellen. Die beschränkte Vorstellung ist daher die Vorstellung der Schranke oder des beschränkten Daseins. Ein Wesen ist beschränkt, wenn außer ihm noch andere da sind; darum liegt in der Vorstellung jeder Schranke die Vorstellung anderer Wesen, die außerhalb jener Schranke existiren; oder wo Schranken sind, da müssen Dinge sein, die sich außer einander befinden und sich in dieser äußerlichen Weise sowohl ausschließen als auf einander beziehen. Wenn Dinge außer einander da sind, so müssen sie neben und nach einander existiren, sie müssen sich durch körperliche Kräfte ausschließen und in mechanischem Zusammenhange verknüpfen. Mit anderen Worten: die Natur der Schranke schließt in sich die Bedingungen von Raum und Zeit, von Körper und Ausdehnung, also den Mechanismus bewegender und bewegter Materie. Die Vorstellung der Schranke ist darum nothwendig diejenige eines räumlich-zeitlichen, körperlichen und bewegten Daseins.

Wenn der Mikrokosmus Weltvorstellung ist, so ist der unklare Mikrokosmus beschränkte Weltvorstellung: das ist die Vorstellung einer beschränkten oder äußern Welt, die als solche nothwendig materiell und körperlich ist, die als eine körperliche Welt nach den mechanischen Gesetzen der Bewegung handelt. Warum ist die beschränkte Welt Außenwelt? Weil jede Schranke die Dinge trennt und äußerlich ein Wesen von allen übrigen unterscheidet. Warum ist die Außenwelt materiell? Weil alle Ausschließung, alles äußere Unterscheiden in körperlichen Kräften und körperlichem Dasein besteht.

So gewiß ich beschränkt bin, so gewiß muß ich diese Schranke vorstellen, d. h. ich muß eine Außenwelt oder ausgedehnte, materielle Dinge, und unter diesen selbst ein materielles Ding oder einen Körper vorstellen, darum muß jede Monade

einen Körper vorstellen und als solcher vorgestellt werden. Auch die bewußte Monade, weil sie zugleich eine beschränkte ist, muß sich selbst (sibi) sich (se) als Körper vorstellen und andern bewußten Monaden als solcher erscheinen.

Wenn daher Leibnitz den Körper als eine Erscheinung der Monade, als deren Vorstellung oder Phänomen betrachtet, so muß man nicht meinen, daß dadurch die Natur des Körpers, die Solidität der Materie, aufgehoben und in eine pure Vorstellung, in ein bloßes Bild, verwandelt oder an die Stelle des natürlichen Körpers leere Phasmata gesetzt werden sollen, sondern es will die Erscheinung des Körpers nur erklärt und der letzte mögliche Dualismus zwischen Körper und Seele aufgehoben werden. Der Körper ist keine beliebige, sondern eine nothwendige, in dem Wesen jeder Monade begründete Vorstellung: ein phaenomenon bene fundatum. Wie diese Grundlage ewig unveräußerlich ist, so auch die Erscheinung und Vorstellung der Körper. So wenig ich meine Individualität und mit ihr meine Schranke jemals ausziehen kann, so wenig kann ich jemals die Vorstellung einer materiellen Welt verlieren, so wenig kann jemals ein Zeitpunkt kommen, wo die Körper aufhören, für mich Körper zu sein, und wenn ich sie auch anders erkläre, so bleibt ihre Erscheinung für mich stets dieselbe. Man muß sich hier nicht irre führen lassen durch den leibnitzischen Ausdruck, daß die Materie eine verworrene, confuse Vorstellung sei; vielleicht ist dieser Ausdruck für andere nicht ebenso glücklich gewählt, als er von Leibnitz selbst tiefsinnig verstanden ist. Denn der Zustand der Verworrenheit erscheint wie eine Verfassung, die nicht sein soll, die man besser sobald als möglich aufhebt; es scheint als ob wir aus diesem verworrenen Traume nur zu erwachen brauchen, um die Körperwelt und deren Vorstellung los zu werden. Es ist aber keine Klarheit des Verstandes, keine Monadologie des Philosophen, im Stande, die Individuen in reine Geister zu

verwandeln und damit die Vorstellung des Körpers und des materiellen Universums zu vertreiben: das hieße die Philosophie an die Stelle der Welt, die Naturerklärung an die Stelle der Natur selbst setzen. Die confuse Vorstellung ist in jedem Dinge ein vollkommen naturgerechter und darum vollkommen unveräußerlicher Zustand. Es verhält sich mit dem leibnitzischen Begriffe des Körpers ganz so wie mit der copernikanischen Lehre der planetarischen Bewegung, wie mit der cartesianischen Theorie der sinnlichen Qualitäten. Cartesius sagt, der Körper ist seiner Natur nach nur ausgedehnt, und alle die sinnlichen Qualitäten, die wir ihm zuschreiben, die der Schwere, der Farbe, u. s. w. sind lediglich unsere Sinnesempfindungen, aber nicht seine Eigenschaften. Trotz dieser Theorie, so richtig sie ist, hören wir nicht auf, von dem Körper zu reden, als ob ihm jene Eigenschaften wirklich inhärent wären, und wir finden den Wein süß oder sauer, obwohl wir wissen, daß Süßigkeit und Säure Phänomene gleichsam unseres Geschmacks sind. Kopernikus beweist, daß es die Erde ist, die sich um die Sonne bewegt, und daß in der Sonnenbewegung, die wir sehen, sich unsere eigene Bewegung vorstellt, die wir nicht sehen. Darum hören wir nicht auf, die Sonnenbewegung zu sehen und von dem Aufgang und Untergang der Sonne zu reden, als ob diese Bewegungen wirklich in der Natur Statt fänden, während wir doch gründlich genug von dem Gegentheile belehrt sind. Wie das copernikanische System nicht im Stande ist, uns die Anschauung der Sonnenbewegung zu nehmen, wie hier der Verstand unsere sinnliche Vorstellung erklären, aber niemals zerstören kann, ebensowenig kann und will die leibnitzische Monadologie uns die Anschauung einer materiellen Welt, gleichsam den Glauben und die Gewohnheit des körperlichen Daseins, widerlegen, wenn sie uns belehrt, auf welchen Gesichtspunkt sich jene Anschauung gründet, wenn sie uns zeigt, daß dieser Gesichtspunkt zwar nicht

der höchste, aber eine naturgemäße und allen Wesen gemeinsame Vorstellung ist.*

Ueberhaupt ist es ein gemeines Vorurtheil der Idioten, daß sie die Wirklichkeit der Dinge verletzt meinen, wenn die Dinge durch Vorstellungen erklärt oder in vorgestellte Dinge verwandelt werden. Man besinne sich doch einen Augenblick! Können wir überhaupt etwas Anders erklären, als was uns gegeben ist? Ich stelle die Frage mit Absicht so, damit auch der äußerste Realismus sie mit Nein beantworten darf. Kann uns jemals eine Thatsache anders gegeben sein, als durch unsere Empfindung und Vorstellung? Ich weiß nicht, wovon man redet, wenn man etwas erklären will, was man *nicht* vorstellt. Ich weiß nicht, was man erklärt, wenn man von den Dingen unsere Empfindung, Anschauung, Vorstellung abzieht: die Bedingungen, unter denen uns allein die Dinge gegeben sind! Der Philosoph wenigstens sollte sicher genug denken, um in dem Dinge, welches wir nicht vorstellen, nicht empfinden, ein Unding zu sehen, das zu erklären man die Mühe sparen darf. Will er den Körper erklären, so erkläre er uns die *Vorstellung des Körpers*. Hier giebt es, soviel ich sehe, zwei Möglichkeiten: entweder man erklärt diese Vorstellung für eine zufällige, die auch nicht sein könnte, deren Gegentheil gleichfalls möglich wäre, oder man erklärt sie für eine nothwendige, in der Natur der Dinge begründete, die schlechterdings sein muß. Entweder man erklärt sie für bloße Phänomene oder für phaenomena bene fundata. In dem ersten Fall sind die Körper leere und regellose Träume,

* Vgl. Elaircissement I. du nouv. Syst. de la Natur. pag. 132. Hier erklärt Leibniz, daß sein System mit demselben Rechte von *Körpern* und *körperlicher Wirksamkeit* rede, als ein *Copernikaner* vom Aufgang der Sonne, ein *Platoniker* von der Realität der Materie, ein *Cartesianer* von den sinnlichen Qualitäten.

in dem andern gehaltvolle Naturerscheinungen, und es scheint jetzt ein nichtssagender Streit über Worte, ob diese Naturen Dinge oder Vorstellungen, Wesen oder Phänomene heißen sollen. Die Hauptsache ist, daß die Körper erklärt werden, und daß uns die Gründe einleuchten, warum sie so und nicht anders erscheinen. Daß Leibnitz in seinem System die Vorstellung des Körpers (und nicht den Körper ohne Vorstellung) erklärt hat, das eben macht ihn zu dem großen besonnenen Philosophen und giebt seinem Systeme die entscheidende Bedeutung, den reinen Dogmatismus der Cartesius und Spinoza überwunden und die neuere Philosophie für die kritische Epoche vorbereitet zu haben.

Indessen ist die leibnitzische Philosophie weit entfernt, schon im Geiste des spätern Kriticismus zu unterscheiden zwischen dem subjectiven Erkenntnißvermögen und dem objectiven Wesen der Dinge, zwischen dem, was die Dinge für uns und dem, was sie an sich sind. Sie sind an sich eben so gut Vorstellungen der Körper, als für uns. Es ist nicht blos unsere beschränkte Vorstellung, der die Dinge außer uns als Körper erscheinen, sondern es ist zugleich deren eigene beschränkte Vorstellung, welche die Dinge zu Körpern macht oder als solche erscheinen läßt. Wir stellen mit Bewußtsein oder mit Reflexion vor, was die Dinge ohne Bewußtsein, ohne Reflexion vorstellen; wir wissen, daß die Dinge und wir selbst als Körper erscheinen, die Dinge wissen von dieser Erscheinung nichts, so sehr sie dieselbe bewirken. Die Körper sind daher nicht unsere Anschauungen oder solche Phänomene, die lediglich aus der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens erklärt werden müssen, sondern sie sind in Wahrheit Naturerscheinungen, die aus den Kräften der Dinge selbst folgen.* Die gesammte Körper-

* Massa est phaenomenon reale. Ep. XII. ad Des Bosses. pag. 457.

welt ist die Erscheinung der gesammten Monadenwelt (phénomènes résultans de ces substances). So sagt Leibnitz in seinem ersten Briefe an Bourguet: „Sie urtheilen sehr richtig, daß meine Monaden nicht materielle Atome, sondern einfache Substanzen von ursprünglicher Kraft sind (ich setze hinzu, der Vorstellung und des Strebens): Kräfte, deren Aeußerungen oder Phänomene die Körper ausmachen.“ *

Es giebt daher innerhalb der Natur nur Monaden und was mit Nothwendigkeit aus den Kräften derselben hervorgeht. Wenn nun die Frage entsteht, ob außer den Monaden noch andere Wesen existiren können, ob zur Erklärung der Körperwelt noch andere Principien, wie etwa ein vinculum substantiale, angenommen werden dürfen, so muß der strenge und lautere Geist der leibnitzischen Philosophie diese Frage verneinen. In jenem Gespräch über die Grundsätze von Malebranche erklärt Philaret, der hier die Monadenlehre vertheidigt: „Man darf mit gutem Rechte Bedenken tragen, ob Gott außer den Monaden oder immateriellen Substanzen noch andere Wesen geschaffen hat, und ob die Körper überhaupt etwas anders sind als Erscheinungen, die aus jenen Substanzen nothwendig folgen. Mein Freund (Leibnitz), dessen Meinungen ich Ihnen dargethan habe, neigt sich entschieden nach der letztern Seite, da er alles auf Monaden oder einfache Substanzen und deren Modificationen zurückführt mit den Erscheinungen, die daraus folgen, und deren Realität durch ihren Zusammenhang bezeichnet ist, der sie von den Träumen unterscheidet.“ **

* Vous jugez fort bien, que mes Monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appetit), dont les corps ne sont que des Phénomènes. Lettre à Mr. Bourguet. pag. 719.

** Examen des principes du P. Malebranche. pag. 695. In

Die verworrene und deutliche Vorstellung des Körpers.

Unter dem Gesichtspunkte der beschränkten Vorstellung, die allen Monaden, auch den bewußten inwohnt, erscheint die Welt als ein materielles Universum und jede Monade als ein Körper. Sie muß mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorstellen, also sich selbst als ein beschränktes Dasein unter anderm, ebenfalls beschränktem Dasein, als ein Ding unter Dingen, als einen Körper unter Körpern. Hier herrscht das Gesetz der natürlichen Causalität, wonach die Dinge sich gegenseitig determiniren, äußerlich auf einander einwirken und im mechanischen Zusammenhange verknüpft sind. So erschien im Spinozismus die Welt auf dem höchsten Standpunkte der Intelligenz, die jedem einzelnen Wesen den Schein seiner Selbständigkeit nimmt und alle Individuen in Modificationen einer Substanz verwandelt. So erscheint in der Monadologie die Welt auf dem Standpunkte der beschränkten und unklaren Vorstellung, unter dem Gesichtspunkte der Imagination, der die Individuen in Modi verwandelt und als Körper oder als Theile einer Körperwelt vorstellt. Der Gegensatz dieser beiden Weltanschauungen äußert sich hier auf die eindringlichste Weise: was Spinoza als die adäquate Idee, als den klaren Begriff der Dinge behauptet hatte, davon zeigt Leibnitz, daß diese Idee in Wahrheit inadäquat, dieser Begriff in Wahrheit beschränkt und unklar sei. Und so erscheint als ein noch unklarer und beschränkter Verstand allemal der Geist des niedern Systems auf dem Standpunkte des höhern.

einem Briefe an Des Bosses erklärt Leibnitz die körperliche Masse, also die materielle Welt, für eine Erscheinung, die aus den Monaden folgt: massa seu Phaenomenon ex Monadibus resultans. Ep. XI. ad Des Bosses. pag. 456.

In der Erscheinungswelt oder in dem materiellen Universum bildet jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper, der dieses Wesen, diese Form vorstellt im Unterschiede von allen andern. Jeder Körper ist daher von seiner eigenen Seele eine deutliche Vorstellung, oder innerhalb der beschränkten Vorstellung, die das gesammte Universum als Körperwelt erscheinen läßt, wird von jedem Individuum der eigene Körper am deutlichsten vorgestellt, weniger deutlich die andern und um so undeutlicher, je weiter sie im Zusammenhange der Welt von jenem Individuum entfernt sind. So ist jeder Körper zugleich eine verworrene und eine deutliche Vorstellung: er ist eine verworrene Vorstellung der Welt und eine deutliche Vorstellung des Individuums; er ist eine unklare Vorstellung der andern Individuen und eine deutliche, ja unter allen Körpern die deutlichste Vorstellung der eigenen Individualität, der ihm eigenthümlichen Seele. Ist nicht der thierische Körper eine deutliche Vorstellung der thierischen Seele, nicht unter allen Körpern der Welt die deutlichste? Auf die (bewußte) Vorstellung des thierischen Körpers gründet sich die Zoologie, die Einsicht in das Wesen der Thierseele und in die Natur des thierischen Lebens. Und weil sich auf diese Weise jede Seele in ihrem Körper deutlich erkennbar macht, deutlicher wenigstens als in allen andern, darum darf Leibnitz behaupten, daß innerhalb des materiellen Universums jede Seele ihren Körper am deutlichsten vorstellt. „Obgleich jedes Individuum das ganze Universum vorstellt, so stellt es doch deutlicher den Körper vor, der ihm angehört und dessen Entelechie es ausmacht, und wie dieser Körper vermöge des Zusammenhangs aller Materie in der Körperwelt das ganze Universum ausdrückt, so stellt die Seele zugleich das Universum vor, in dem sie ihren Körper vorstellt.“ *

* Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout

Jeder Körper ist ein deutliches Individuum und ein unklarer Mikrokosmus: ein deutliches Individuum, weil er auf eine ausschließende und bestimmte Weise die Kraft ausdrückt, die ihn beseelt; ein unklarer Mikrokosmus, weil er die andern Körper undeutlich und das gesammte Universum höchst fragmentarisch vorstellt. Diese Sätze sind sehr einleuchtend und beweisen sich durch die einfachste Erfahrung der Wissenschaft. Jede Wissenschaft gründet sich offenbar auf eine deutliche Vorstellung ihres Objects, aber auf die deutliche Vorstellung dieses Objects kann sich niemals eine sichere Kenntniß anderer oder gar aller Objecte gründen. Wenn man den Körper der Pflanze genau

l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entéléchie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière. Monadol. 62. pag. 710.

Die vorstellende Thätigkeit der Dinge bezeichnet Leibnitz bald durch représenter, bald durch exprimer. Dieser Sprachgebrauch ist darum bemerkenswerth, weil er die Begriffe der vorstellenden Kraft erleuchtet und den Unterschied kenntlich macht zwischen der bloßen und bewußten Vorstellung. Die bewußte Vorstellung ist nach Innen gerichtet und bezieht sich auf das Subject zurück, von dem sie ausgeht. Die bloße Vorstellung ist nur nach Außen gerichtet und bezieht sich nicht auf ihr Subject zurück. Die Dinge sind nur die Accusative (Objecte) ihrer vorstellenden Thätigkeit, nicht deren Dative (Personen): sie stellen sich vor, d. h. se nicht sibi. Die bewußte Vorstellung ist reflexive Thätigkeit, die bloße nur expressive; was die bewußtlosen Dinge vorstellen, ist nicht Reflexion (subjective Vorstellung oder Begriff), sondern nur Expression (objective Vorstellung oder Form). Daher représenter = exprimer.

studirt, so wird aus der deutlichen (und bewußten) Vorstellung dieser Materie ohne Zweifel eine richtige Botanik hervorgehen. Eben so auch eine Zoologie, eine Anthropologie, eine Metaphysik? Und warum nicht? Weil der Pflanzenkörper nur die Pflanzenseele deutlich repräsentirt, nicht die Seele des Thiers, noch weniger die des Menschen, am wenigsten das Universum!

III. Die Grade der Vorstellung. Das Stufenverhältniß der Monaden.

Innerhalb der beschränkten Weltvorstellung, die allen Monaden gemein ist, behauptet jede ihren eigenthümlichen Charakter. Sie sind alle Individuen, Mikrokosmen, unklare Mikrokosmen, aber eben diese unklare, beschränkte Vorstellung der Welt ist in jeder eine andere. Und es ist klar, worin allein diese Eigenthümlichkeit bestehen kann. Wenn nämlich in allen Monaden dieselbe Kraft der Vorstellung, dasselbe Streben nach dem Ganzen und Höchsten unter gewissen einschränkenden Bedingungen existirt, so muß die Verschiedenheit der Dinge in dem Verschiedensein ihrer Schranken, die Eigenthümlichkeit der einzelnen Individualität in dem Grade ihrer Kraft, in der Potenz ihres Strebens liegen. Die Verschiedenheit der Monaden ist eine graduelle. Sie sind verschieden nicht durch die Natur ihres Wesens, denn alle Monaden sind Kräfte, nicht durch das Attribut dieser Kraft, denn sie sind alle vorstellende Kräfte, nicht durch den objectiven Inhalt ihrer Vorstellung, denn sie repräsentiren alle dasselbe Universum: sondern durch den Grad ihrer Kraft, durch die Schranke ihrer Vorstellung, durch die größere oder geringere Deutlichkeit, womit jede dieser Kräfte das Universum vorstellt. Indessen darf man nicht sagen, daß die Monaden etwa nur quantitativ verschieden seien, oder man braucht einen Maaßstab, der auf diese Naturen nicht paßt. Sie sind nicht mathematische Größen, darum ist ihr Grad keine mathe-

matische Grenze und also keine quantitative Bestimmung: dieser Grad ist eine Naturschranke oder eine eingeborene ursprüngliche Qualität, die den Charakter jedes einzelnen Individuums ausdrückt. Was früher die eigenthümliche Natur der Monade genannt wurde, kraft deren jede vollkommen verschieden ist von allen übrigen, eben dasselbe Princip der Specification nennen wir jetzt den Grad der Vorstellung. Kein Wesen kann das Maaß seiner Kraft, den Grad seiner Vorstellung übersteigen, aber wie es in der Natur der Kraft liegt, daß sie eine unendliche Gradation erlaubt, wie es im Begriffe der strebenden Kraft liegt, daß sie diese unendliche Steigerung fordert, so muß es eine zahllose Fülle von Kräften, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Monaden geben, denn jeder Grad ist eine bestimmte Naturkraft, deren Spielraum sich bis zu dieser Grenze und nicht weiter erstreckt; jede Naturkraft ist ein bestimmtes Individuum, dessen Bildung soweit reicht als seine Anlage, und dessen Anlage in dem Grade seiner Kraft erschöpft ist.

Nun besteht überhaupt alle graduelle Differenz in dem Unterschiede des Niedern und Höhern, und dieser Unterschied bezeichnet allemal ein Stufenverhältniß. Die Gradation der Kraft beschreibt einen Stufengang von dem niedrigsten Grade zu dem höchsten, und wenn in dieser Stufenlinie jeder Punkt eine besondere Kraft, d. h. ein besonderes Individuum oder eine Monade ausmacht, so bildet die zahllose Fülle der Monaden eine zahllose Stufenreihe von Wesen. So erweist sich das höchste Gesetz der Monade zugleich als das höchste Gesetz des Universums. Und hier erklärt sich auf die einfachste Weise jene Uebereinstimmung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, welche den Grundgedanken der leibnitzischen Kosmologie ausmacht. Jede Monade war die Entwicklung eines Individuums, eine gesetzmäßige und continuirliche Reihenfolge von Handlungen. Das Universum ist eine Stufenreihe von Monaden, von der sich

zeigen wird, daß sie nicht weniger gesetzmäßig, nicht weniger continuirlich, fortschreitet. Nur mit dem Unterschiede, daß hier nicht, wie in der Entwickung des Individuums, eine Stufe aus der andern hervorgeht: sondern jede bildet ein besonderes ursprüngliches, von den andern unabhängiges Wesen, das durch seine Anlage bestimmt ist, gerade diesen Punkt im Universum, gerade dieses Glied in der Reihenfolge der Kräfte, gerade diese Stufe in der Ordnung der Dinge einzunehmen. Das ist gleichsam der metaphysische Ort, den jede Monade von Ewigkeit her behauptet, und welchen Leibnitz früher als den „Gesichtspunkt (point de vue)" bezeichnete, unter dem jede das Universum darstellt. Jetzt ist dieser große Gedanke vollkommen klar. Die niedere Kraft strebt nothwendig nach der höhern, wie die Pflanze in dem Stufengange ihrer Bildung nach dem Thier, das Thier nach dem Menschen, der Mensch nach Gott strebt. Aber jedes Streben ist nothwendig von einer Vorstellung seines Zieles begleitet, wenn auch von einer dunklen und bewußtlosen. In der niedern Stufe muß die höhere, weil sie angestrebt wird, zugleich mit vorgestellt werden, in dieser wieder die höhere und so fort ins Unendliche. Mithin muß in jeder Stufe oder in jeder Monade eine Vorstellung von Allen übrigen, also von dem gesammten Universum enthalten sein: in der niedersten die dunkelste und in der höchsten die hellste. Denn die Kraft erlaubt keine andere Unterschiede als Grade, und die vorstellende Kraft kennt keine andere Grade als die Unterschiede der dunklen und hellen, der deutlichen und verworrenen Vorstellung. „Jede Substanz," sagt Leibnitz schon im ersten Entwurfe seines Systems, „drückt das gesammte Universum aus, aber die eine deutlicher als die andere, überhaupt jede in relativer Weise und nach ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte."*

* Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais

1) Die niedern und höhern Monaden.

Wachsende und gleichmäßige Vollkommenheit.

Also die Grade der Vorstellung bestehen in der größern und geringern Deutlichkeit, womit jede Monade das Universum repräsentirt, und da sich diese Vorstellung in keinem endlichen Wesen vollkommen aufklären und von ihren natürlichen Schranken befreien kann, so ist hier die größere Klarheit nur die geringere Unklarheit. So weit sich die Ordnung der Dinge erstreckt, müssen wir die Deutlichkeit der vorstellenden Kraft in relativem, nie in absolutem Sinne verstehen: sie gilt nicht in Rücksicht des *gesammten* Universums, sondern nur für einen *Theil* desselben. Wenn ich aber von einem Ganzen nur den einen Theil deutlich, den andern undeutlich vorstelle, so ist das Ganze selbst, welches *allen* seinen Theilen gleichkommt, auf eine gemischte, d. h. verworrene Weise vorgestellt.

Die größere Deutlichkeit beweist den höhern Grad der Vorstellungskraft, also die höhere Stufe der Individualität oder das (relativ) *vollkommnere* Wesen; die geringere Deutlichkeit dagegen beweist den niedern Grad der Kraft, die niedere Stufe der Natur, das (relativ) *unvollkommnere* Wesen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit gelten hier im comparativen Verstande: sie sind Prädicate, die der Monade zukommen in ihrem Verhältniß zum Ganzen. An sich betrachtet ist jede Monade in ihrer Naturschranke befangen; sie kann weder mehr noch weniger sein, als sie eben von Natur ist, ihr Wesen besteht in einer ursprünglich bestimmten Individualität, welche die Monade sich selbst weder geben noch nehmen, sondern nur entwickeln kann,

l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnauld. pag. 107. Vgl. Seite 250. Anmerkung.

und sie ist hier um so vollkommner, je mehr sie ihre Naturanlage erfüllt. Aber mit dem Ganzen verglichen, ist freilich eine Monade beschränkter als die andere: die beschränkte Monade ist niedriger als die weniger beschränkte, die niedere ist unvollkommner als die höhere. Und so bilden sie alle jene unendliche Stufenreihe von Wesen, die von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommnen fortschreitet. In Rücksicht des Individuums besteht daher das Universum in einer wachsenden Vollkommenheit, und wenn es nur Individuen gäbe, so könnte die Stufenreihe derselben nie vollendet, das Universum nie abgeschlossen sein, und das Ganze selbst wäre in einer wachsenden Vollkommenheit begriffen. Aber gesetzt, daß ein absolutes Ziel feststeht, welches das Stufenreich der Dinge zugleich begründet und abschließt, so ist auch das Ganze in sich vollendet, und die zunehmende Vollkommenheit fällt nur in die einzelnen Wesen, während das Universum selbst in gleichmäßiger Vollkommenheit besteht. So muß die Frage nach der Vollkommenheit des Ganzen angesehen werden, welche Leibnitz in seinen Briefen an Bourguet aufgeworfen hat, ohne sie definitiv zu lösen, und die Lessing in jener uns bekannten Abhandlung über Leibnitz so entscheiden will, daß die Dinge in der Welt eine Stufenreihe wachsender, die Welt selbst ein System gleichmäßiger Vollkommenheit bildet. Wir lassen hier diese Frage offen, da wir sie jetzt noch nicht ganz zu beantworten im Stande sind, denn vorderhand kennen wir nur Monaden, und von der Stufenreihe dieser Individuen müssen wir urtheilen, wie Lessing geurtheilt hat. Die Vollkommenheit der einzelnen Wesen wächst von Stufe zu Stufe, und wie es keine Grenzen und keinen Grad giebt, der nicht überschritten werden könnte, so giebt es auch kein Individuum, das nicht eine noch höhere Stufe der Individualität zuließe. Denn in keiner Monade, so lange die letzte Schranke und mit dieser die Monade selbst nicht weggeräumt ist, kann die Vorstellung des

Universums so klar und so deutlich sein, daß sie nicht noch klarer und noch deutlicher sein könnte.*

Eine Monade ist um so vollkommner, je deutlicher sie das Universum vorstellt, oder um diesem Ausdruck die nöthige Limitation zu geben, je größer der Welttheil ist, den die Monade deutlich vorstellt. Ebenso gut dürfte man sagen, was Jedermann einleuchten wird: ein Wesen ist um so vollkommner, je besser das Ganze darin vorgestellt, je mehr von dem Ganzen daraus erkannt, je mehr überhaupt darin entdeckt werden kann. Oder je mehr in einem Wesen vorgestellt wird, je reicher und gehaltvoller die Erkenntniß ist, die wir aus der deutlichen Vorstellung dieses Wesens schöpfen, um so vollkommner ist das Wesen selbst. In dem Menschen läßt sich ohne Zweifel mehr von der Welt erkennen als im Thier: darum stellt das menschliche Individuum die Welt deutlicher vor als das thierische, also ist es vollkommner als dieses.

Die Welt ist der Inbegriff aller Monaden; ein Welttheil ist mithin der Inbegriff gewisser Monaden: jene begreift die Allheit, dieser eine Pluralität von Monaden in sich. Ist nun der Welttheil um so größer, je mehr Monaden er einschließt, so ist die Monade um so vollkommener, je mehr der andern Monaden sie deutlich vorstellt. Das niedere Individuum kann das höhere nur dunkel und unklar vorstellen, um so unklarer, je höher das vorgestellte Individuum ist; dagegen das höhere Individuum kann allemal das niedere deutlich und klar vorstellen, um so klarer, je höher das vorstellende Individuum ist. Das Thier hat vom Menschen eine dunkle, der Mensch vom Thier eine deutliche Vorstellung: aus dem Thier

* Vgl. Lettre IV. à Mr. Bourguet. pag. 733. Lessings sämmtl. Werke. Bd. IX. Leibnitz von den ewigen Strafen. V. — VII. Seite 163—166.

kann niemals ein Anthropolog werden, wohl aber aus dem Menschen ein Zoolog (wobei wir natürlich voraussetzen, daß die deutliche Vorstellung zugleich eine bewußte ist, damit überhaupt Wissenschaft daraus hervorgehen könne, denn das Thier, obwohl es die Pflanze deutlicher vorstellt, als umgekehrt die Pflanze das Thier, kann doch niemals ein Botaniker werden, weil seine Vorstellung, auch die deutlichste, bewußtlos ist und darum unwissend bleibt). So dürfen wir den kosmologischen Satz aufstellen: alle höhern Wesen sind in den niedern unklar, alle niedern Wesen in den höhern klar vorgestellt; aus dem Vollkommenen kann das Unvollkommene deutlich, aus dem Unvollkommenen das Vollkommene nur undeutlich erkannt werden; das Unvollkommene ist die undeutliche Vorstellung des Vollkommenen, dieses die deutliche des Unvollkommenen.

Aber die deutliche Vorstellung ist die Aufklärung und darum die Erklärung der undeutlichen; das Vollkommene ist also die Erklärung des Unvollkommenen: es ist dessen Ursache, nicht in dem physischen Sinne, daß sie es bewirkt, sondern in dem idealen Verstande, daß sie es erklärt, und so begreift sich das Verhältniß zwischen dem Unvollkommenen und Vollkommenen, oder zwischen den Monaden überhaupt, nicht als ein physischer, sondern als ein idealer Einfluß, worin die höhere Kraft stets die niedere vorstellt, erklärt, in diesem Sinne begründet, aber nicht aus sich erzeugt und äußerlich auf dieselbe einwirkt. „Darin," sagt die Monadologie, „liegt die größere Vollkommenheit eines Dinges, daß sich in ihm der apriorische Grund dessen entdeckt, was in dem andern Dinge geschieht, und in diesem Sinne redet man von einer Causalität zwischen beiden, wonach das erste auf das andere einwirkt. Allein unter den einfachen Substanzen giebt es nur einen idealen Einfluß der einen Monade auf die andere." *

* Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on

2) Die niedern und höhern Organismen.

Centralmonaden.

Sind nun alle Monaden von Natur beseelte Körper oder organische Substanzen, so müssen sich die Organismen wie die Monaden unterscheiden, es muß also niedere und höhere Organismen geben. Jene sind die unvollkommenen, diese die vollkommenen Monaden. Wie in den vollkommenen Monaden die unvollkommenen deutlich vorgestellt, gleichsam als Momente enthalten sind, so die niedern Organismen in den höhern: so ist das vegetative Leben in dem thierischen, dieses in dem menschlichen deutlich vorgestellt und als eine niedere Lebensstufe enthalten, aber nicht umgekehrt das menschliche Leben in dem thierischen oder dieses in dem der Pflanze. Eine Monade ist um so vollkommener, je mehr der andern Monaden sie deutlich vorstellt. Aber die deutlichste Vorstellung der beschränkten Monade ist ihr **Körper**. Also je mehr Monaden sie in ihrer deutlichsten Vorstellung, d. h. in ihrem Körper vereinigt, je reicher und mannigfaltiger die Bildung dieses Körpers ist, um so intensiver ist die (vorstellende) Kraft der Monade, ausgebreiteter deren Spielraum, vollkommener die Monade selbst, höher der Organismus. Der höhere Organismus ist mithin keine einfache Monade, die nichts wäre, als die deutliche Vorstellung **eines** Körpers und die undeutliche aller andern, sondern er ist ein Reich von **Monaden**, und in diesem Reiche werden eine Menge Monaden von einer einzigen mit voller Deutlichkeit vorgestellt: es geschieht in ihnen nichts, was nicht in der deutlichen Vorstellung jener **einen**

trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une *influence idéale* d'une Monade sur l'autre — Monadol. Nr. 50, 51. pag. 709.

Monade vollkommen enthalten, erklärt, begründet wäre, und so verhält sich die eine Monade zu den andern, wie das Vorstellende zum Vorgestellten, wie die Ursache zur Wirkung, wie die thätige Kraft zur leidenden, oder wie die Seele zum Körper. Das Niedere ist dem Höhern stets subordinirt. Wenn sich nun die Monaden zu einander verhalten, wie das Niedere zum Höhern, so findet unter ihnen ein Verhältniß der Subordination statt, das bei der unendlichen Verschiedenheit oder Stufenreihe der Monaden als entferntere, nähere, nächste Subordination, oder als weitere, nähere, nächste Verwandtschaft erscheinen muß. Die nächsten Verwandten einer Monade sind diejenigen, die sie auf das deutlichste oder als ihren Körper vorstellt, in denen sie von Natur vollkommen einheimisch ist, die ihr von Natur auf die allernächste Weise subordinirt sind, wie eine Familie ihrem Oberhaupte. In dieser nächsten Verwandtschaft erscheint die dominirende Monade als die Seele, die subordinirten als deren Körper, und das Ganze, diese engverbundene Familie von Monaden, erscheint darum als ein beseelter Körper oder Organismus höherer Ordnung: dieser Organismus erscheint, als ob er nur eine Monade ausmachte, während er in Wahrheit in vielen Monaden besteht, die nach dem Gange der Natur in nächster Ordnung verknüpft sind. In Wahrheit sind die subordinirten Monaden nicht blos Körper und die dominirenden nicht blos Seele, sondern beide sind Monaden, Individuen, beseelte Körper, aber ihre nächste Verwandtschaft, die einer Angehörigkeit gleichkommt, macht, daß die dominirenden als die Seele und die subordinirten als der Körper dieses Ganzen erscheinen. Die nächste Verwandtschaft ist keine unmittelbare Einheit; sie besteht zwischen vielen Individuen, während die unmittelbare Einheit nur ein Individuum, eine einfache Monade bildet. Jede Monade ist als solche ein beseelter Körper: hier bilden Seele und Körper ein Individuum, hier sind sie die beiden ursprünglichen Momente,

die das Dasein jeder Monade constituiren, jene ist das höhere, diese das niedere Moment, oder der Körper ist in der einfachen Monade nicht blos auf die nächste, sondern auf unmittelbare Weise der Seele subordinirt. Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es in der Monade als solcher besteht, ist unmittelbare Einheit.* Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es zwischen Monaden besteht zufolge ihrer naturgemäßen Stufenordnung, ist nächste Verwandtschaft. Diese letzte Beziehung ist der ersten ähnlich, aber nicht gleich; das Gemeinsame in beiden Verhältnissen ist die Subordination, nur daß diese Subordination in der unmittelbaren Einheit zwischen Momenten eines Individuums, in der nächsten Verwandtschaft zwischen verschiedenen Individuen stattfindet. Streng genommen müssen wir uns so ausdrücken: in der Beziehung nächster Verwandtschaft verhält sich eine Monade zur andern ähnlich, wie in jeder Monade die Seele zum Körper. Aehnlich darum, weil der einen Monade die andern subordinirt, und zwar in nächster Affinität subordinirt sind. Man könnte den Unterschied zwischen Einheit und Affinität vielleicht so bezeichnen, daß dort der Körper das eingeborene Moment, hier dagegen das angeborene Reich der Seele ausmacht.

Der höhere Organismus ist nicht, sondern erscheint als ein (zusammengesetztes) Individuum; er ist eine Gesellschaft oder Association von Individuen, die von einem einmüthigen Zwecke beherrscht, zusammen in einer und derselben Monade deutlich vorgestellt, und so zu einem lebendigen und einmüthigen Ganzen verbunden werden. Diejenige Monade, welche die andern beherrscht, indem sie dieselben deutlich vorstellt, ist die Seele in diesem Körper, gleichsam das Centrum dieser Peripherie, die Sonne in diesem Planetensystem, die Königin in diesem Reiche.

* Siehe oben Capitel VI. Seite 166 nebst Anmerk. u. S. 178.

Jede höhere Monade muß eine Centralmonade sein, denn sie muß andere Monaden unter sich haben; von diesen untergeordneten Monaden müssen ihr einige in nächster Affinität subordinirt sein; diese subordinirten Monaden muß sie auf das deutlichste vorstellen; diese deutlichste Vorstellung muß als Körper erscheinen, den sie beherrscht, d. h. als ihr Körper, dessen Seele sie ausmacht; und als die Seele dieses Körpers bildet die Monade das Phänomen eines höhern (mannigfaltig zusammengesetzten) Organismus, wie ihn die Natur in ihren höchsten Bildungen, vor allem in dem animalischen Leben darstellt. „Jede einfache Substanz oder Monade, die das Centrum einer zusammengesetzten Substanz (z. B. eines Thiers) und das Princip von deren Einheit (unicité) ausmacht, ist von einem Aggregat unendlich vieler anderer Monaden umgeben, die den eigenthümlichen Körper jener Centralmonade bilden, und durch diesen Körper stellt sie, wie in einem Centrum, die Dinge vor, die sich außer ihr befinden.“ *

Die beschränkte Vorstellung verwandelt die Monaden in Körper; unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, muß die Welt als ein materielles Universum und die Monaden als zusammengesetzte Substanzen oder Aggregate erscheinen. Wenn nun in einem solchen Aggregate die Centralmonade fehlt, welche die Theile desselben (nämlich die andern Monaden) subordinirt, ordnet, gliedert, so erscheint die zusammengesetzte Substanz als ein bloßer Haufe oder als ein Collectivum (troupeau), dem das Princip der singularen und wirklichen Einheit mangelt. Ein solcher Complex erscheint als seelenlose Masse oder als ein unorganischer Körper. Der unorganische Körper macht eine zufällige Einheit (unum per accidens), während der organische Körper eine nothwendige, systematische Einheit (unum per se) bildet.

* Principes de la Nat. et de la Gr. Nr. 3. pag. 714.

Alle Monaden müssen als Aggregate oder als Körper vorgestellt werden: als unorganische, wenn sie von keinem Centrum beherrscht sind, und also eine coordinirte Reihe darstellen; als organische dagegen, wenn sie von einem Centrum beherrscht und in strenger Gliederung nach dem Gesetze der Subordination geordnet sind.

Es ist kein Widerspruch, daß uns die Dinge als Körper oder zusammengesetzte Substanzen erscheinen, während sie von Natur Monaden oder immaterielle Substanzen sind. Es ist eben so wenig ein Widerspruch, daß uns die Dinge unter gewissen Bedingungen als unorganische Substanzen oder als bloße Aggregate erscheinen, obwohl von Natur alle Dinge organische Kräfte sind.* Denn damit organische Kräfte sich als ein Organismus oder als ein lebendiges Individuum offenbaren, muß unter ihnen eine gewisse Ordnung, ein gewisses System stattfinden, das von dem Gange der Natur und von der Stufenreihe der Wesen abhängt, also nicht unter allen beliebigen Dingen stattfinden, noch weniger überall von uns entdeckt werden kann. Wo dieses System, diese Subordination vieler Monaden unter einer dominirenden, diese nächste Verwandtschaft nicht in natura rerum gegeben ist, da erscheint uns nothwendig ein unorganischer Körper. Und nichts hindert, daß in dieser unorganischen Masse organische Kräfte überall existiren, auch wenn sie unserer beschränkten, verworrenen Anschauung nicht einleuchten. So wenig die Phänomene oder die Naturerscheinungen der Körper überhaupt das Naturprincip der Monaden im Sinne der leibnitzischen Philosophie aufheben, eben so wenig widerspricht die Erscheinung unorganischer

* — natura ubique organica est et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV. pag. 466.

Körper dem Satze der Metaphysik, daß jede Monade Organismus sei. Die Natur der Dinge erklärt, warum die Monaden Körper, unorganische und organische verschiedener Ordnung, vorstellen oder als solche erscheinen; unsere beschränkte (sinnliche) Vorstellung erklärt, warum wir die Monaden als Körper, als so bestimmte Körper, anschauen. Und aus diesen beiden Gründen erhellt, daß die Körper nicht leere Phasmata sind, sondern phaenomena bene fundata, oder die Körperwelt die wohlbegründete Erscheinung der Monadenwelt.

Zehntes Capitel.

Das Stufenreich der Dinge oder die Weltharmonie.

I. Die Hauptunterschiede der vorstellenden Kräfte: Leben, Seele, Geist. — Dunkle, klare, deutliche Vorstellung. II. Das Weltgesetz der Continuität. Kein metaphysisches Vacuum. Die Mittelwesen. Der Mensch als Mittelwesen. Die Genien. III. Das Weltgesetz der Harmonie (commercium substantiarum). Die Erklärung der Weltharmonie aus natürlichen Bedingungen. Negative Bedingung: Die Differenz oder Materialität der Monaden. Positive: Die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität der Monaden.

Wie aus dem Begriffe der Kraft der Begriff der Monade, so folgte aus dem letztern mit evidenter Nothwendigkeit, daß die Welt, der Inbegriff aller Monaden, ein Stufenreich von Entelechieen (Individuen) ausmachte, weil die Verschiedenheit der Dinge auf dem Grade ihrer Kraft, auf der Potenz oder Macht der jedem Wesen eigenthümlichen Naturschranke beruhte. Dieses Stufenreich der Wesen erscheint in einer Körperwelt, die von den unorganischen Phänomenen zu den organischen, von den niedern Organismen zu den höhern fortschreitet. Und der Fortschritt in den Dingen selbst besteht darin, daß ihre Kräfte von Stufe zu Stufe wachsen, daß sich die Weltvorstellung oder der Mikrokosmos immer mehr und mehr aufklärt, daß sich die klare Vorstellung immer reicher und

gehaltvoller ausbildet, und auf diese Weise mit den Seelen die Körper lebensvoller, vollkommner, gleichsam durchsichtiger werden. Was daher die Anschauung des **Makrokosmus** (der Welt im Ganzen) betrifft, so bestätigt sich hier die früher erklärte Uebereinstimmung zwischen Leibnitz und Aristoteles.* Denn auch dem letztern erscheint die Welt als ein Stufenreich von Entelechieen, die von einem absoluten Zwecke bewegt werden, und diesen höchsten Weltzweck mit immer höhern Kräften anstreben. Indessen bei Aristoteles sind die Dinge verknüpft durch die Kette des Naturzusammenhangs; die eine Entelechie folgt **aus** der andern, die niedere bildet die natürliche Grundlage oder Materie (ὕλη), woraus sich die nächst höhere entwickelt, und die natürliche Grundlage Aller ist der dynamische bestimmte Stoff, woraus nach dem Systeme der Eduction oder besser **Production** die Stufenreihe der Dinge hervorgeht. Dagegen die leibnitzische Philosophie verneint mit dem physischen Zusammenhange zwischen den Monaden auch die Möglichkeit einer solchen Production: hier folgt kein Wesen aus dem andern, nicht das höhere aus dem niedern, sondern alle bestehen zugleich in dem Ursprunge der Welt, und jedes behauptet ab origine seine eigenthümliche Individualität, den unveräußerlichen Gesichtspunkt, unter dem es das Universum vorstellt: das ist die bestimmte Stufe, die es in der Ordnung des Ganzen einnimmt. Hier ist die Weltordnung ebenso ursprünglich als die Dinge selbst: indem jedes unabhängig von allen andern seine naturgemäße Funktion ausübt, so bethätigt sich nothwendig in diesem übereinstimmenden Spiele aller Weltkräfte die Harmonie des Ganzen. Und darin liegt die Differenz zwischen Leibnitz und Aristoteles, deren Systeme sonst am nächsten verwandt sind, sowohl in den metaphysischen als in den kosmologischen Grundsätzen. Sie begreifen beide

* Siehe oben Capitel IV. Seite 123, 24.

die Substanz der Dinge als Entelechie; sie begreifen beide die Weltordnung als ein Stufenreich von Entelechieen, aber den Begriff der Entelechie selbst erklären sie in verschiedenem Geiste. Sie gilt bei Aristoteles als ein natürliches Product und darum als ein vergängliches Individuum; sie gilt bei Leibniz als eine ursprüngliche Substanz und darum als ein ewiges Wesen. Die aristotelische Entelechie ist Theil des Ganzen, die leibnizische dagegen selbst Ganzes: dort ist das Individuum Exemplar der Gattung, hier ist es selbst Gattung oder Mikrokosmus. So weit Leibniz mit Aristoteles übereinstimmt, im Begriffe nämlich des Individuums, der Entelechie und des Naturzwecks, ist seine Philosophie die Wiedergeburt der antiken; und wie Spinoza unter den Denkern der neuen Zeit den Geist des Orients repräsentirt, so repräsentirt Leibniz den des hellenischen Weltalters. Aber worin sich Leibniz von Aristoteles und allen andern Philosophen specifisch unterscheidet, das ist sein Begriff der Monade oder des Mikrokosmus, und eben in diesem Principe wird er der Schöpfer einer wahrhaft neuen Philosophie, welche das Zeitalter der deutschen Aufklärung beherrscht und anführt. Diesen Werth des Individuums konnte vermöge seiner religiösen Verfassung der griechische Geist niemals entdecken: er blieb dem Grundsatze treu, wonach das Ganze früher ist als die Theile, also das Individuum immer durch das Ganze bedingt und eingeschlossen wird, auch in seinen höchsten Bildungen nur als ein Exemplar der Gattung erscheint und dieser selbst niemals gleichkommt, niemals an und für sich den Werth der Gattung oder des ewigen Wesens erreicht. Das Alterthum entdeckt in seinen vorgerücktesten Denkern den Begriff des Individuums, aber es bleibt an der Grenze dieses Begriffs stehen, und so vermag es weder die Idee des Mikrokosmus, noch weniger die der Persönlichkeit zu fassen. Mikrokosmus ist die universelle Bedeutung des Individuums. Persönlichkeit ist

das Bewußtsein dieser Universalität: ein Bewußtsein, welches nur in der menschlichen Seele stattfinden kann, und damit es hier stattfinde, eine ganz andere religiöse Grundlage im Menschen voraussetzt, als den griechischen Götterglauben oder den morgenländischen Naturpantheismus. Das Christenthum ist die neue Religion, welche das menschliche Gewissen mit Gott versöhnt, und unter dieser religiösen Voraussetzung wird es die Aufgabe aller folgenden Philosophie, den menschlichen Verstand dahin zu erziehen und dahin aufzuklären, daß er die Thatsache des versöhnten Geistes, das Bewußtsein dieser Universalität, die Persönlichkeit im absoluten Sinne begreife. Und auf dem Wege der so bedingten Aufklärung ist Leibnitz ohne Zweifel einer der vorgerücktesten und fruchtbarsten Denker, der jenes Ziel deutlich ins Auge faßt und alle frühern Philosophen darin übertrifft, daß er den Begriff des Mikrokosmus entdeckt und den Begriff der Persönlichkeit sucht. Er entdeckt den Mikrokosmus, weil er es versteht, das Individuum als ein ursprüngliches Wesen, also ohne den physischen Zusammenhang mit den andern Dingen, zu erklären. Er sucht den Begriff der Persönlichkeit, weil er es versteht, aus den Naturkräften moralische Kräfte zu lösen. Aber er erreicht diesen Begriff nicht, weil er es noch nicht versteht, den Mikrokosmus ohne Naturschranke zu denken, oder, was dasselbe sagt, weil seine Philosophie noch unvermögend ist, das Wesen der Freiheit zu fassen. Wie sich der Mikrokosmos von dem (naturbedingten) Individuum und die Moral von der Natur unterscheidet, so unterscheidet sich Leibnitz von Aristoteles, so die deutsche Aufklärung von dem griechischen Geiste, dem sie sonst als ihrem Vorbilde nacheifert. Daß Leibnitz den Begriff der Persönlichkeit sucht, welchen Spinoza verneinte, darin besteht seine Richtung auf die kantisch-fichtesche Philosophie, welche diesen Begriff der moralischen Vernunft in seiner Ursprünglichkeit entdeckte.

I. Die Hauptunterschiede der vorstellenden Kräfte.

Leben, Seele, Geist.

Dunkle, klare, deutliche Vorstellung.

Die ganze Welt erscheint im Lichte der leibnitzischen Philosophie als ein System der Aufklärung, denn sie bildet ein Stufenreich von Wesen, worin die vorstellenden Kräfte immer heller, die Dinge selbst immer aufgeklärter werden. Darum ist die Aufklärung des Menschen die einfache und natürliche Aufgabe, die aus einer solchen Anschauung der Welt für die Philosophie selbst folgt; diese muß ihrem Zeitalter dasselbe sein wollen, was nach ihren höchsten Begriffen die Natur überall ist: ein Genius der Aufklärung, der jedes Individuum so weit durchdringt, als dessen Kräfte und Anlagen reichen. Wenn die Natur die menschliche Vorstellung bis zum Bewußtsein aufklärt, so soll die Philosophie das menschliche Bewußtsein bis zur deutlichen Erkenntniß der Natur aufklären, sie soll das Naturgesetz erfüllen, indem sie die Aufklärung der Natur fortsetzt. Die Natur, soweit wir sie kennen, erreicht den relativ höchsten Grad ihrer Aufklärung im menschlichen Individuum, aus dessen bewußter Vorstellung Religion und Wissenschaft folgen. Die Philosophie soll den Menschen aufklären, indem sie Religion und Wissenschaft aufklärt oder, was dasselbe heißt, die Objekte beider, Gott und die Natur, auf das Deutlichste erkennt und auf das Klarste darstellt.

In dem Stufengange der natürlichen Aufklärung wächst mit dem Grade der Kraft die Deutlichkeit der Vorstellung: die deutlichste Vorstellung ist die bewußte, die dunkelste die bloße Vorstellung, die ein körperliches Individuum oder einen einfachen Organismus ausdrückt und mit diesem Ausdrucke der Form so ganz zusammenfällt, daß sie weder Anderes noch weniger sich selbst davon unterscheidet. In der Mitte zwischen dem deut-

lichen Bewußtsein und dem bewußtlosen Ausdruck steht die Empfindung, die einen höhern (zusammengesetzten) Organismus vorstellt und dessen Eindrücke oder Vorstellungen, die einen von den andern, zu unterscheiden vermag, ohne sich selbst davon zu unterscheiden. Im weitern Verstande sind alle Monaden Seelen. Um aber den Unterschied zu bezeichnen zwischen jenen Epochen im Stufengange der Dinge, den einfachen, empfindenden und bewußten Seelen, so mögen mit Leibnitz die ersten schlechtweg Monaden oder Entelechieen, die andern Seelen im engern Sinne, die letzten Geister genannt werden. Jede Monade ist Leben, denn sie ist selbstthätige Kraft; das thierische Individuum ist Seele, denn es empfindet seine Vorstellungen; das menschliche ist Geist, denn es ist bewußte Vorstellung. „Wenn wir," sagt die Monadologie, „Alles, was Vorstellung und Streben hat (perceptions et appétits), Seele nennen wollen, so können alle einfachen Substanzen oder Monaden Seelen heißen; da aber die Empfindung mehr ist als die einfache Vorstellung, so meine ich, sollte der allgemeine Name Monaden oder Entelechieen für die einfachen Substanzen hinreichen, und nur diejenigen sollten Seelen genannt werden, deren Vorstellung deutlicher und von Gedächtniß begleitet ist." * — „Jede Monade mit einem eigenthümlichen Körper macht eine lebendige Substanz. So giebt es nicht nur überall Leben, das mit den Gliedern oder Organen verknüpft ist, sondern auch eine unendliche Stufenreihe in den Monaden, da die einen mehr oder weniger über die andern herrschen. Wenn aber eine Monade so geschickte Organe hat, daß vermöge derselben die empfangenen Eindrücke, also auch deren Vorstellungen, sich bildlich ausdrücken und unterscheiden lassen (wie z. B. mittelst der optischen Construction des Auges die Lichtstrahlen concentrirt

* Monadologie Nr. 19. pag. 706. Nr. 63. pag. 710.

werden und intensiver wirken), so kann sich hier die Vorstellung bis zur Empfindung (sentiment) steigern, d. h. bis zu einer von Gedächtniß begleiteten Vorstellung, wovon eine Art Echo lange Zeit zurückbleibt, um sich bei Gelegenheit wieder vernehmbar zu machen; ein solches lebendiges Wesen (vivant) heißt Thier und seine Monade Seele. Und wenn diese Seele sich bis zur Vernunft (raison) erhebt, so ist sie ein Wesen noch höherer Ordnung, und man rechnet sie unter die Geister."*

Wir können diese Unterschiede der Monaden auf gewisse classische Grade der vorstellenden Kraft zurückführen. Wenn eine Kraft, was sie vorstellt, weder von sich noch von andern unterscheiden kann, so ist sie vollkommen dunkel oder obscur (idée obscure). Wenn sie das Vorgestellte von Anderm, aber nicht von sich unterscheiden kann, so kann sie auch nicht die Factoren desselben oder die vielen Vorstellungen auseinander halten, die in jeder Wahrnehmung vereinigt sind. In diesem Fall ist sie zwar heller als die dunkle, aber doch nicht vollkommen durchsichtig. Sie ist klar (idée claire), sofern sie die eine Vorstellung

* Princ. de la Nat. et de la Grâce. Nr. 4. pag. 714. 715.

Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis. — Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. III. pag. 466. — Monas est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analoga, quae nudo Monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Ep. ad Bierlingium III. pag. 678.

von andern unterscheidet, **unklar** dagegen, da sie in dem Vorgestellten selbst die vielen kleinen Vorstellungen nicht unterscheidet, die gleichsam die Factoren jenes Produktes bilden. Eine solche Vorstellung, die zum Theil klar, zum Theil unklar ist, heißt **verworren** oder **confus** (idée confuse). So sind in jedem Sinneseindruck, den wir empfinden, eine Menge von Theilen enthalten, die wir mitvorstellen, ohne sie zu empfinden, oder mitempfinden, ohne sie zu unterscheiden. Wir hören z. B. das Rauschen des Meeres; damit dieser Eindruck möglich werde, müssen sich unendlich viele Wellen bewegen; wir hören das Rauschen dieser zahllosen Wellen, wobei jede einzelne betheiligt ist, aber diese Theile selbst werden uns nicht vernehmbar: darum ist unser Eindruck verworren, denn wir vermögen im rauschenden Meere nicht die rauschenden Wellen zu unterscheiden, aber wir können sehr wohl das Rauschen des Meeres von dem Orkan oder einem andern sinnlichen Eindruck unterscheiden, und in dieser Rücksicht nennen wir die Vorstellung **klar**. Oder wir sehen grün; diese Vorstellung ist klar, weil wir die grüne Farbe von andern Farben, von andern Eindrücken überhaupt, genau unterscheiden. Aber das Grün ist ein Gemisch von Blau und Gelb, diese beiden Farben sind in jener enthalten; sie werden also im Grünen mitvorgestellt, ohne daß wir sie empfinden, oder mitempfunden, ohne daß wir sie auseinander halten, und in dieser Rücksicht nennen wir den Eindruck verworren.* Wenn die vorstellende Kraft Beides vereinigt, d. h. die Vorstellung sowohl von andern, als in ihren eigenen Theilen genau unterscheidet, so ist

* — non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari etiam perceptionem insensibilium. Ex. gr. non possem sentire **viride**, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleun et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. III. sub fin. pag. 466.

sie **deutlich** oder **distinkt** (idée distincte). Die Empfindung ist nie deutlich: denn sie kann ihre Vorstellungen nicht bis in die kleinsten Theile durchdringen, weil sie als solche den Unterschied zwischen Ding und Eindruck nicht einsieht. Wahrhaft deutlich können allein die bewußten Vorstellungen sein, weil nur das Bewußtsein fähig ist, genau zu distinguiren. Indessen ist mit dem Bewußtsein selbst noch nicht die klare, geschweige denn die deutliche Vorstellung gegeben; das Bewußtsein hat die Kraft, seine Vorstellungen aufzuklären und zu verdeutlichen, aber es kann eben so sehr in unklaren und undeutlichen Vorstellungen befangen sein. So ist es möglich, daß man irgend etwas im Allgemeinen weiß, ohne es im Einzelnen genau zu kennen. Ein solches Wissen ist oberflächlich und ungründlich, und das Bewußtsein, welches nur die Oberfläche, aber nicht den Grund der Dinge einsieht, ist undeutlich oder verworren. Oder man kann eine Sache wissen, ohne daß man im Stande ist, dieselbe zu präcisiren und sie von andern Vorstellungen genau zu unterscheiden; ein solches Bewußtsein, welches die Dinge gleichsam träumerisch und wie aus der Ferne kennt, ist unklar oder dunkel. Wir haben z. B. von dem leibnitzischen Lehrgebäude einen **klaren** Begriff, wenn wir dieses System von allen andern richtig und bestimmt unterscheiden, einen **deutlichen**, wenn wir das Lehrgebäude selbst in allen seinen Theilen, in seiner ganzen innern Verfassung, Punkt für Punkt einsehen.*

So reicht das niedere Naturleben mit seinen dunkeln und verworrenen Vorstellungen bis in die helle Region des menschlichen Geistes. Denn es giebt im Geiste ein undeutliches und

* Vgl. Nouveaux Essais sur l'entendement humain Liv. II., Chap. 29. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. cf. Meditationes de cognitione, veritate et ideis. S. oben Capitel II. Seite 67, 68.

dunkles Bewußtsein. Hier macht Leibnitz eine der größten und fruchtbarsten Entdeckungen seiner Philosophie. Nämlich in der Thatsache des undeutlichen und dunkeln Bewußtseins entdeckt er die bedeutsamen Mittelglieder, die das bewußte und bewußtlose Leben verknüpfen und den Weg bezeichnen, der aus der Natur in den Geist hinüber-, aus dem Geiste in die Natur zurückführt. Wenn wir mit Cartesius Natur und Geist so unterscheiden, daß dieser nur im Denken, jene nur in der Ausdehnung besteht, das Wesen des einen in lauteres Bewußtsein und deutliche Erkenntniß, das Wesen der andern in todte Materie und todte Kräfte gesetzt wird, so erscheinen Geist und Natur in der größten Entfernung von einander, die einem unversöhnlichen Gegensatze gleichkommt. Wenn wir dagegen mit Leibnitz diese beiden entgegengesetzten Substanzen näher untersuchen, gleichsam durch das Mikroskop der Metaphysik betrachten, so findet sich im Geiste ein dunkles Bewußtsein und in der Natur eine klare Vorstellung. Denn in der thierischen Empfindung steigt die Natur bis zur klaren Vorstellung, und in dem dunkeln Bewußtsein sinkt der Geist bis zur unklaren. Zwischen Denken und Ausdehnung besteht die größte Entfernung, zwischen dem dunkeln Bewußtsein und der bewußtlosen Klarheit die kleinste. Indem Leibnitz auf den höchsten Grad der Naturkraft und auf den niedrigsten der Geisteskraft achtet, so entdeckt er zwischen Geist und Natur die kleinste Entfernung oder die unendlich kleine Differenz, die einem continuirlichen Zusammenhange gleichkommt. Das Bewußtsein bricht nicht plötzlich hervor wie der Blitz aus den Wolken, sondern es geht allmählig auf in einem stetigen Wachsthume, wie der Tag aus dem Morgen und die Dämmerung aus der Nacht hervorgeht. Die Ruhe, sagten wir früher, sei nach Leibnitz eine unendlich kleine Bewegung oder das Element der Thätigkeit: so ist der

bewußtlose Zustand das unendlich kleine Bewußtsein oder das Element des Geistes*).

Es giebt im Menschen bewußtlose und im Bewußtsein dunkle Vorstellungen: diese niedern Geisteszustände, die wir in uns selbst erfahren, sind gleichsam die Analoga niederer Naturen. Denn was im Menschen ein vorübergehender und unangemessener Zustand ist, das gilt auf den untern Stufen der Natur als die permanente und normale Verfassung. Darum vergleicht oder veranschaulicht Leibnitz den Naturzustand der niedern Monaden mit dem nächtlichen Geistesleben, worin wir etwas dunkel wissen, wie im Zustande der Verworrenheit, der Betäubung (étourdissement) oder bewußtlos vorstellen, wie in der Ohnmacht (évanouissement) oder im tiefen, traumlosen Schlafe, und in diesem comparativen Verstande ist es, daß er von schlafenden oder träumenden Monaden redet. „Denn," so heißt es in der Monadologie, „wir erfahren in uns selbst Zustände, wovon wir keine Erinnerung, keine deutliche Vorstellung behalten, wie wenn wir in Ohnmacht fallen oder vom tiefen, traumlosen Schlafe überwältigt sind. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade, aber weil dieser Zustand nicht beharrt und sich die Seele daraus befreit, darum ist sie ein Wesen höherer Ordnung." — „Wenn es in unsern Vorstellungen gar nichts Deutliches, so zu sagen Erhöhtes und Feineres gäbe, so wären wir fortwährend im Zustande der Betäubung. Und dieß ist der Zustand der bloßen Monaden (Monades toutes nues)." **

II. Das Weltgesetz der Continuität.

Diese Hauptepochen im Stufengange der Dinge: Leben, (bloße Monaden), Seele, Geist, sind natürlich durch eine Reihe

* Siehe unten Capitel XII. (perceptions petites).

** Monadologie Nr. 20. 24. pag. 706. flgd.

von Mittelgliedern verbunden, so daß von der einen zur andern nicht etwa ein Sprung, sondern ein stetiger Uebergang Statt findet. Denken wir uns eine in Grade getheilte Scala, etwa eine Tonleiter, so liegt zwischen den Graden, welche die Scala bezeichnet, auch den nächsten, noch eine unendliche Reihe von Stufen und es sind noch zahllose Töne möglich zwischen jenen, welche in unmittelbarer Nachbarschaft das musikalische Instrument darstellt. Sie sind möglich, und nur die Unvollkommenheit der künstlichen Maschine trägt die Schuld, daß sie nicht geäußert und in Existenz gesetzt werden. Aber bei der Vollkommenheit der Natur ist jeder mögliche Grad der Kraft auch eine wirkliche Kraft, also ein wirkliches Wesen. In der Stufenreihe der Dinge vollbringt die allvermögende Virtuosität der Natur die unendlich kleinen Abstufungen, welche die menschliche Technik auf ihren künstlichen Instrumenten niemals erreichen kann. In einer solchen vollkommenen Eintheilung oder Gradation ist der nächst niedere Grad von dem nächst höhern um eine unendlich kleine Differenz unterschieden: es findet sich daher im strengen Sinne des Worts unter allen Graden oder unter allen Wesen der Natur ein stetiger Fortschritt oder ein continuirlicher Zusammenhang. Die Weltordnung bildet eine continuirliche Stufenreihe von Monaden. Wie das Gesetz der Analogie die Einförmigkeit der Natur ausdrückt, so bezeichnet das Gesetz der Continuität deren vollkommene Mannigfaltigkeit. Vollkommen ist in der Natur die Analogie der Dinge, weil es kein Wesen giebt, das nicht in die Verwandtschaft aller gehörte und von dem Geiste des Ganzen erfüllt wäre. Vollkommen ist die Continuität in der natürlichen Stufenreihe der Dinge, weil es keine Abstufungen giebt, die nicht durch Substanzen dargestellt und repräsentirt werden, weil sich zwischen den verschiedenen Stufen keine Differenz findet, welche das Naturgesetz nicht durch Mittelwesen ausfüllt. Oder um das Princip der Continuität

negativ zu erklären: es giebt in der Natur keine oder nur scheinbare Sprünge, die in Wahrheit, wie in einer Musik, wohlgefügte Uebergänge bilden.* Ein wirklicher Sprung wäre eine unvermittelte Differenz, eine Lücke in der Weltordnung oder ein metaphysisches Vacuum. Wie es aber zwischen den Körpern keinen leeren Raum giebt, so giebt es zwischen den Monaden keine leere Welt, welche die Natur gleichsam vergessen hätte, mit Kräften und Formen zu bevölkern.

Was sich bei einer genauen Naturbetrachtung von dem scheinbar größten Unterschiede gezeigt hat, der in der Welt existirt: daß nämlich zwischen den bewußtlosen und bewußten Wesen, zwischen Natur und Geist kein Gegensatz, sondern eine unendlich kleine Differenz besteht, eben dasselbe gilt von den geringern Unterschieden, welche scheinbare Gegensätze bilden, zwischen den leblosen und lebendigen Körpern, zwischen der empfindungslosen Pflanzen- und der empfindenden Thierseele. Aus der Ferne gesehen, erscheinen Unorganisches und Organisches, Pflanze und Thier, Thier und Mensch als entgegengesetzte Pole; in der Nähe betrachtet, erklären sie sich als benachbarte Stufen, die durch einen continuirlichen Fortschritt verknüpft sind. Es giebt in der Natur keine Sprünge: also müssen sich überall Mittelwesen finden, welche in stufenmäßiger Ordnung die Zwischenreiche bevölkern und gleichsam die metaphysischen Orte ausfüllen, die sonst vacant blieben. Dieser Gesichtspunkt, der gestützt auf das Gesetz der Continuität die Mittelwesen in der Natur behauptet und aufsucht, eröffnet dem Naturforscher die fruchtbarsten Hypothesen und verspricht die wichtigsten Entdeckungen. In einem Briefe an

* Nouveau Essais. Liv. IV. chap. 16. — J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant. Théod. Part. III. Nr. 348. pag. 605.

Bourguet erklärt sich Leibnitz beiläufig über den Unterschied der Pflanzen und Thiere, und nachdem er aus der Form der Pflanze deren vorstellende Kraft dargethan, setzt er hinzu, „Swammerdam hat durch seine Untersuchungen gezeigt, daß sich die Insekten in Rücksicht der Respirationsorgane den Pflanzen annähern, und daß es in der Natur eine Stufenordnung giebt, die von den Thieren zu den Pflanzen herabsteigt. Indessen finden sich vielleicht noch außerdem Mittelwesen zwischen beiden."* — „Ich bin überzeugt," sagt Leibnitz in einer andern Correspondenz, „es muß solche Wesen geben: die Naturkunde wird sie vielleicht noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an. Das Gesetz der Continuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verschiedenen Klassen als so viele Gelenke so enge an einander sich anschließen, daß es der sinnlichen Vorstellung unmöglich ist, den eigentlichen Punkt zu bestimmen, wo eine anfängt oder aufhört." Diese Mittelwesen zwischen Pflanze und Thier wurden später in den Polypen entdeckt, und man darf deßhalb mit Recht behaupten, daß Leibnitz in jenen a priori hingestellten Sätzen diese naturhistorische Entdeckung vorausgenommen oder doch vorhergesagt habe.**

Jede Monade ist ein solches Mittelwesen, das in der

* Mr. Swammerdam a donné des observations, qui font voir que les insectes approchent des plantes du côté des organes de la respiration, et qu'il y a un certain ordre dans la nature qui descend des animaux aux plantes. Mais il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux. Lettre IV. à Mr. Bourguet. pag. 732.

** Ulrich, Uebersetzung der nouveaux Essais. Bd. II. Seite 131 flgd. Vgl. Ludw. Feuerbach sämmtl. Werke. Bd. V. S. 92 und 216.

Weltordnung eine Zwischenstufe einnimmt, diesseits und jenseits welcher andere Monaden existiren. Denn es giebt unter den Individuen kein höchstes, unter den Stufen der Dinge keine letzte. Mithin hat auch der Mensch in dieser Weltverfassung nur einen mittlern Rang unter den Geschöpfen. Nach jenem Gesetze der Continuität, welches kein Vacuum erlaubt, passirt gleichsam die Stufenreihe der Dinge das menschliche Individuum, um sich jenseits desselben in höhern Wesen fortzusetzen. Solche höhere Wesen, obschon sie den menschlichen Horizont übersteigen, müssen dennoch behauptet werden, eben weil das Naturgesetz der Continuität sie verlangt. Dieses Gesetz nämlich verlangt, daß jeder mögliche Grad der vorstellenden Kraft, jede denkbare Stufe der Individualität, jede Idee der Perfection wirklich ausgedrückt und in Monaden oder concreten Naturen dargestellt werde. Sonst verfehlt die Natur ihre Vollkommenheit, und es entsteht jenes metaphysische Vacuum, welches der Ordnung der Dinge eben so sehr widerspricht, als ein leerer Raum dem Wesen der Körper. Setzen wir, daß es jenseits des Menschen keine höhern Monaden gäbe, so sind nur zwei Fälle möglich: entweder der Mensch ist wirklich das höchste Wesen in der Ordnung der Dinge, so daß im Menschen die Natur ihre Kraft erschöpft und vollendet, oder er ist es nicht, es sind also höhere Wesen als der Mensch möglich, aber diese höhern Wesen fehlen. Die Stufenreihe der Dinge ist hier gewaltsam unterbrochen und gleichsam abgerissen, das Gesetz der Continuität ist aufgehoben, und wo zufolge dieses Gesetzes Monaden sein sollten, da ist eine Lücke in der Weltordnung, ein Fehler in der Natur, ein défaut d'ordre. Nur dann wäre diese Lücke vermieden, wenn der Mensch in der That das höchste Wesen in der Natur wäre. Nur dann ist die Naturkraft im Menschen nicht gehemmt und gleichsam arretirt, wenn sich diese Kraft im Menschen wirklich vollendet und bis auf die Neige erschöpft. Kann sie vollendet sein, so

lange sie beschränkt ist? Und ist nicht der Mensch, auch der begabteste und der größte, immer ein beschränktes Individuum, eben weil er ein Individuum ist? Den Menschen für das höchste der Wesen erklären, hieße leugnen, daß er beschränkt sei, und mit der Schranke, wenn man sie aufhebt, wird zugleich das Princip der Individualität, also das Wesen der Monade selbst verneint. Wenn der Mensch das höchste Wesen ist, so ist er keine Monade. Wenn die menschliche Kraft nicht Alles vermag, nicht Alles erkennt auf das klarste und deutlichste, so ist sie beschränkt, so ist der Mensch nicht das höchste Wesen, so giebt es nothwendig höhere Wesen, als er, und wenn diese fehlen, so ist ein Fehler im Universum, so ist das Gesetz der Continuität und damit die Ordnung der Dinge aufgehoben. Darum also muß es höhere Wesen als der Mensch geben, weil sonst entweder die Natur der Monaden (Schranke des Individuums) oder die Ordnung der Natur (Gesetz der Continuität) zerstört wird. In seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens sagt Leibniz: „es ist auch vernunftgemäß, daß Wesen von vorstellender Kraft unter uns wie über uns sind, und daß unsere Seele, weit entfernt, die letzte von allen zu sein, sich vielmehr in einer Mitte befindet, von wo man herab- und hinaufsteigen kann, sonst wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, was einige Philosophen ein vacuum formarum nennen."* Und ebenso würde eine Lücke in der Schöpfung stattfinden, wenn die materielle Natur dem Geiste entgegengesetzt

* Il est raisonnable aussi, qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous, comme au dessus; et que notre ame, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autre fois il serait un défaut d'ordre, que certains Philosophes appellent vacuum formarum. Considérations sur le principe de vie. pag. 431.

und nicht vielmehr analog wäre. „Wer den Thieren Seele und den andern Körpern Vorstellung und Leben überhaupt abspricht, der verkennt die göttliche Macht, da er etwas Gott und der Natur Unangemessenes einführt, nämlich einen absoluten Mangel an Kräften, so zu sagen, ein metaphysisches Vacuum, welches eben so ungereimt ist, als der leere Raum oder das physische Vacuum.“*

Jene Wesen aber, welche jenseits des Menschen sein sollen und sein müssen, übersteigen mit der Gesichtsweite des menschlichen Geistes zugleich den der Philosophie. Um ihrer höhern Natur willen können sie von uns nur undeutlich vorgestellt werden. Sie fallen daher nie in das Gebiet der deutlichen Erkenntniß oder der exacten Philosophie. Nach dem Gesetze der Analogie darf man erklären, daß sie vollkommnere Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister, durchsichtigere Körper, mit einem Worte Genien (genii) sind, und es könnte sein, daß der menschliche Geist nach jener Metamorphose, die wir Tod nennen, ein solcher Genius wird und in immer höhern Verwandlungen zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet. Indessen endet hier mit dem klaren und deutlichen Begriff auch das Interesse und die Aufgabe des Philosophen, und es bleibe das Spiel einer speculativen Schwärmerei, an diesem Orte ihre Phantasie zu entfesseln und über den Zustand nach dem Tode Hypothesen zu spinnen, welche der Verstand der leibnitzischen Philosophie weder gebraucht noch verbietet. So lange der Begriff der Individualität der höchste der Metaphysik ist, so erklärt sich aus

* Qui vero brutis animas, aliisque materiae partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo, et incultum nempe vacuum perfectionum seu formarum, quod metaphysicum appellare possis, non minus rejiciendum, quam vacuum materiae seu physicum. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. VI. pag. 467.

dem Geiste der Philosophie, daß jenseits des Menschen höhere Individuen gesetzt und geglaubt werden, Mittelwesen gleichsam zwischen uns und der Gottheit. Diese Vorstellung empfängt von Leibniz der Glaube der deutschen Aufklärung, und hierauf beziehen sich ihre Lieblingsgedanken über Tod und Unsterblichkeit. Wenn der Tod eine Verwandlung des Menschen ist, warum soll sich der Mensch nicht in das nächst höhere Wesen verwandeln und ein Genius werden, wie die Raupe ein Schmetterling?* Es gehörte zu den Liebhabereien des achtzehnten Jahrhunderts, die menschliche Unsterblichkeit nach solchen Analogien zu denken oder vielmehr zu dichten.

III. Das Weltgesetz der Harmonie.

Nach dem Gesetze der Analogie herrscht unter den Dingen die größte Einförmigkeit, denn sie sind alle Kräfte, Monaden, vorstellende Wesen. Nach dem Gesetze der Continuität besteht in den Dingen die größte Mannigfaltigkeit, denn jedes einzelne ist ein besonderer Grad der Kraft, eine besondere Stufe des Mikrokosmus. Wir setzen voraus, was im Ursprunge der Welt gegeben ist: eine zahllose Fülle verschiedener Substanzen, deren jede eine eigenthümliche Individualität oder Monade ausmacht. Von diesen Monaden, den Elementen des Universums, erklärt das erste Gesetz, daß sie Analoga sein müssen, daß es in ihnen keine absolute Verschiedenheit giebt, die einem starren Gegensatze gleichkäme, daß sie mithin, da sie ein einziges Wesen, Modi einer Substanz nicht sind, nur Substanzen sein können, die sich

* Idemque de Geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante et ad operandum apto praeditas — Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo et ad Genios accedit. ibidem. IV. et V. pag. 466.

dem Grade oder der Bildungsstufe nach unterscheiden. Von diesen stufenförmig verschiedenen Wesen erklärt das zweite Gesetz, daß sie Glieder einer continuirlichen Reihe sein müssen, daß es in der Natur keine Sprünge oder keine leere Zwischenreiche giebt, sondern von Stufe zu Stufe wohlvermittelte, stetige Uebergänge stattfinden. Die Analogie verbietet den Gegensatz in den Dingen und erlaubt nur graduelle Differenzen. Die Continuität verbietet die großen Differenzen in der Reihenfolge der Dinge und macht, daß diese Stufenreihe in unendlich kleinen Differenzen, d. h. continuirlich fortschreitet. Ohne Analogie würde die Natur ihre Einförmigkeit verfehlen, und es gäbe dann keine naturgesetzliche Ordnung. Ohne Continuität würde die Natur ihre Mannigfaltigkeit verfehlen, und es gäbe dann nur eine lückenhafte Ordnung, die so gut wäre als keine.

So erreicht die Natur vermöge der Analogie die größtmögliche Einförmigkeit und vermöge der Continuität die größtmögliche Mannigfaltigkeit. Wo Einheit in der Mannigfaltigkeit ist, da herrscht Form und Ordnung. Wo sich mit der größtmöglichen Einheit die größtmögliche Mannigfaltigkeit verbindet, da herrscht vollkommene Ordnung: eine zahllose Fülle von Wesen, die in ihren Kräften und Handlungen vollkommen übereinstimmen. Uebereinstimmung ist Harmonie. Das Weltgesetz der Harmonie ist darum der adäquate Ausdruck der vollendeten Weltordnung und als solche der höchste Gedanke der leibnitzischen Kosmologie. Harmonie ist nicht Einheit, sondern Uebereinstimmung. Uebereinstimmen können nur solche Wesen, deren jedes seine eigene Stimme, seine eigene Individualität hat: das Dasein selbständiger Individuen bildet daher die nothwendige Voraussetzung, unter der allein Harmonie in der Welt möglich ist. Darin ist das System der Harmonie wohl zu unterscheiden von dem Systeme der Identität, und

in diesem Punkte unterscheidet sich Leibnitz von den Identitätsphilosophen, die ihm vorangehen und nachfolgen. In einem Gedanken treffen beide Weltanschauungen zusammen: daß es in der Welt keinen Dualismus, keinen letzten Gegensatz giebt, daß vielmehr alle Dinge eine einmüthige Ordnung bilden oder in einem und demselben nothwendigen Zusammenhange verknüpft sein müssen. Gegen die dualistischen Philosophen, welche sie auch sein mögen, macht hier das System der Harmonie gemeinschaftliche Sache mit denen der Identität, macht Leibnitz gegen Cartesius gemeinschaftliche Sache mit Spinoza.* Aber die einmüthige Weltordnung selbst erscheint anders auf dem Standpunkte der Identität, anders auf dem der Harmonie. Dort ist sie in ihrem letzten Grunde ein und dasselbe Wesen, das alle Dinge als seine Produkte in sich schließt: die eine wirkende Substanz bei Spinoza, der eine schaffende Genius bei Schelling, der eine selbstbewußte Geist bei Hegel; hier besteht sie ursprünglich in lauter verschiedenen und selbständigen Wesen, die sich vermöge ihrer Individualität ausschließen und nach eingeborenen Gesetzen mit einander übereinstimmen. Die Identität der Dinge unterscheidet sich von der Harmonie wie sich die Einheit von dem Verhältnisse unterscheidet. Eins sind die Dinge, wenn sie ein Wesen ausmachen und also für sich entweder keine oder nur eine relative Selbständigkeit haben; sie sind harmonisch, wenn jedes eine absolute Selbständigkeit behauptet, die es niemals veräußert, und kraft deren es einverstanden ist mit allen übrigen.

Gegen die Einheit des Wesens setzt Leibnitz das Verhältniß der Wesen, und hierauf gründet sich der Gegensatz, den die Monadologie dem Pantheismus in jeder Gestalt bietet, wodurch sie aus der Religion die Mystik, aus der

* Siehe oben Capitel III. Seite 105 und 111.

Philosophie das "Ἓν καὶ πᾶν vertreiben will. Diesen Unterschied zwischen Identität und Harmonie, zwischen Einheit und Verhältniß, worauf sich die Differenz zwischen Spinoza und Leibnitz zurückführt, hatte Moses Mendelssohn, wie es scheint, übersehen, als er in seinen philosophischen Gesprächen den Versuch machte, die leibnitzische Harmonie aus dem Spinozismus zu erklären und Spinoza als den eigentlichen Urheber jenes Gedankens zu rechtfertigen. Ihn verwirrte das Bestreben, welches den wohldenkenden Mann später in seinem Streite mit Jacobi so sehr verkürzte, daß er nämlich immer Spinoza mit Leibnitz auszugleichen und, was das schlimmste war, diese beiden Gegenfüßler gerade da zu versöhnen suchte, wo sie einander augenscheinlich abstoßen. Jacobi durfte den Unterschied zwischen Spinoza und Leibnitz auslöschen, indem er die rationalistische Verfassung ihrer Systeme bedachte, denn in der That gehorchen beide dem Zuge der Beweisführung, und indem sie mit den Gesetzen der demonstrativen Vernunft übereinstimmen wollen, so treten für Jacobi beide in denselben Gegensatz zu dem religiösen Gefühle. Aber innerhalb jener rationalistischen Verfassung durfte sich Mendelssohn niemals überreden, daß kein wesentlicher Unterschied bestehe zwischen der spinozistischen und leibnitzischen Weltordnung, zwischen dem Identitätssysteme und dem Harmonismus, daß sogar in jenem dieser schon enthalten und ausgesprochen sei. Hier hätte er von seinem beliebten Satze, daß die Streitigkeiten der Philosophen fast immer in Wortstreitigkeiten bestehen, die umgekehrte Anwendung machen sollen. Er hätte gut gethan, sich hier den entgegengesetzten Fall zu denken, daß die Philosophen in den Begriffen abweichen können, wo sie in Worten miteinander übereinstimmen. Namentlich da Lessing, der Leibnitz und Spinoza besser zu unterscheiden wußte, seinen weniger scharfsinnigen Freund gerade auf diesen Fall lebhaft genug aufmerksam machte. „Ich muß Ihnen gestehen," schreibt Lessing an Mendels-

sohn, „daß ich mit Ihrem Gespräche seit einiger Zeit nicht mehr so recht zufrieden bin. Ich glaube, Sie waren damals, als sie es schrieben, auch ein kleiner Sophist, und ich muß mich wundern, daß sich noch Niemand Leibnitzens gegen Sie angenommen hat. Es ist wahr, Spinoza lehrt, die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe sei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei. Und was er in diesen Worten blos von dem einzigen selbständigen Wesen behauptet, bejahet er anderwärts, und noch ausdrücklicher insbesondere von der Seele. Es ist wahr, so drückt sich Spinoza aus, und vollkommen so kann sich auch Leibnitz ausdrücken. Aber wenn beide sodann einerlei Worte brauchen, werden sie auch einerlei Begriffe damit verbinden? Unmöglich! —"* Für Spinoza ist die Weltordnung ein Wesen, eine einzige Substanz, worin, als in ihrem letzten Grunde, alle Dinge identisch sind; für Leibnitz ist sie ein Stufenreich unendlich vieler Substanzen, deren jede alle übrigen von sich ausschließt. Bei jenem besteht das Weltgesetz in dem natürlichen Causalzusammenhange der Dinge, bei diesem in deren gegenseitiger Uebereinstimmung; dort ist das Verhältniß der Dinge physisch, hier ist es ideal. Dieses ideale Verhältniß, worin die Wesen alle übereinstimmen, ohne gegenseitig auf einander einzuwirken, nennt Leibnitz Harmonie (accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers). Da unter Monaden oder selbständigen Wesen weder ein Influxus noch eine Assistenz stattfinden kann (weil sonst unter dem Zwange einer fremden und auswärtigen Wirksamkeit die spontane Natur der Monade vernichtet würde), so ist das positive Verhältniß, welches allein übrig bleibt, die Einheit selbständiger Wesen, d. i. Uebereinstimmung oder Accommodation (consensus).**

* Moses Mendelssohn's sämmtl. Werke. Bd. IX. Briefwechsel. S. 264, 265. Vgl. Cap. VI. Seite 176, 177 Anmerkung.

** — il faut considérer que c'est de tout tems que l'un

Wir verstehen also unter der Harmonie, diesem höchsten Weltbegriffe von Leibnitz, das ursprüngliche und vollkommene Stufenreich der Dinge. Ursprünglich ist das Stufenreich, weil nicht ein Wesen aus dem andern hervorgeht, sondern von Ewigkeit her die zahllose Fülle der Monaden besteht, deren jede einen eigenthümlichen Mikrokosmus ausmacht, unter einem eigenthümlichen Gesichtspunkte, d. h. nach dem Maaße ihrer Kraft das Universum darstellt. Es ist vollkommen, weil es continuirlich fortschreitet und keine Zwischenreiche zuläßt, wo Stufen möglich wären, die in der Natur selbst fehlen. Auf dem Gesetz der graduellen Differenzen beruht daher das Gesetz der Harmonie. Nachdem Leibnitz in der Monadologie die graduelle Verschiedenheit der Monaden erklärt hat, fährt er fort: „Nur so läßt sich mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit zugleich die größtmögliche Ordnung, d. h. die größtmögliche Vollkommenheit erreichen. — Und Bayle kann keinen triftigen Grund gegen die Möglichkeit dieser Weltharmonie (cette harmonie universelle) anführen, wonach jede Substanz in ihrer Weise das Universum darstellt.“*

Indessen genügt es nicht, bloß die Möglichkeit der Weltharmonie als unwiderlegbar hinzustellen, sondern man darf im Geiste der leibnitzischen Philosophie deren Nothwendigkeit als eine evidente behaupten. Die Harmonie ist nicht bloß die Kunst einer zufälligen Ansicht, womit Leibnitz, als mit einer

s'est déja accommodé à tout autre. — Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au déhors et dans les apparences. Répl. aux réfl. de Bayle. pag. 185. Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. pag. 128.

* Monadologie Nr. 58, 59. pag. 709. cf. Lettre à Arnauld. pag. 107, 108. Syst. nouv. 14, 15. pag. 127, 128. Principes de la nature et de la grace. Nr. 12. pag. 717.

Hypothese, sein kosmologisches Lehrgebäude vollendet; und obwohl er es liebt, diese Lehre wie eine Hypothese vorzutragen, so gilt sie ihm selbst nach seinem eigenen Geständnisse mehr als eine bloße Annahme. Denn sie erscheint ihm als die einzige Möglichkeit einer rationellen Welterklärung, die auf eine wahrhaft positive Weise die Probleme der Philosophie löst und zugleich das aufgeklärte Bewußtsein mit dem gewöhnlichen ausgleicht. „Abgesehen von allen jenen Vorzügen, welche diese Hypothese empfehlenswerth machen," sagt Leibnitz in seinem neuen Natursystem, „kann man behaupten, daß sie mehr ist als eine bloße Hypothese, denn es ist sonst kaum möglich, auf eine rationelle Weise die Dinge zu erklären; und eine Menge großer Schwierigkeiten, die bis jetzt die Geister angestrengt haben, verschwinden, so scheint es, von selbst, wenn man jene Lehre wahrhaft begriffen hat. Auch läßt sich damit die gewöhnliche Redeweise sehr wohl versöhnen."*

Die Weltharmonie ist mehr als eine Hypothese: sie ist ein Gesetz. Um dieses Gesetz zu rechtfertigen, bedürfen wir zunächst keines auswärtigen Gesetzgebers, und wenn Leibnitz selbst die Weltharmonie gewöhnlich als eine von Gott gesetzte, vorherbestimmte, präſtabilirte darstellt, so ist diese Auffassung in dem strengen Geiste seines Systems nicht die nächste und unmittelbare. Der naturalistische Geist der leibnitzischen Philosophie, der namentlich in den ersten Entwürfen des Systems vorherrscht, folgert aus den Monaden, als den Elementen des Universums, unmittelbar die Weltharmonie als den naturgesetzlichen parfait accord mutuel, und wenn der theologische Geist des Systems diesen Begriff in eine harmonie préétablie übersetzt, so geschieht es unter einem höhern Gesichtspunkte, den wir in unserer Darstellung noch nicht erreicht haben. Zunächst gilt uns die Weltharmonie als ein

* Syst. Nouv. de la nature. Nr. 17. pag. 128.

den Monaden inwohnendes Naturgesetz. So ist sie von Leibnitz selbst gesetzt und begründet worden. Wenn sich unter einem höhern Gesichtspunkte seiner Philosophie, den wir vorderhand noch nicht berühren, die Natur in eine göttliche Schöpfung verwandelt, so müssen freilich die Naturgesetze als Schöpfungsacte, und demgemäß die Harmonie der Dinge als eine von Gott gesetzte und vorherbestimmte angesehen werden. Allein dies hindert nicht, daß sie unmittelbar aus dem Wesen der Dinge oder der Monaden selbst hervorgeht. Wie mit jeder einzelnen Monade unmittelbar ein beseelter Körper oder die Einheit von Seele und Körper gegeben war, die deßhalb keiner besondern Schöpfung bedurfte, so ist mit den Monaden unmittelbar die Harmonie aller gegeben? Warum? Aus den Monaden folgt, daß sie analoge Wesen sein müssen. Daraus folgt, daß sie nur graduell verschieden sein können, oder, was dasselbe heißt, daß sie ein Stufenreich bilden. Aus ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit folgt, daß es in jenem Stufenreiche keine Lücken giebt, daß sich die Monaden in unendlich kleinen Differenzen abstufen oder in einer continuirlichen Stufenreihe fortschreiten. Und eben darin besteht ihre Harmonie. Also liegt der letzte Grund der Weltharmonie darin, daß jede Monade eine eigenthümliche Individualität ausmacht, eine bestimmte Stufe der Weltordnung einnimmt; und der letzte Grund dieser eigenthümlichen Individualität liegt in ihrer Anlage. Wie in den Anlagen jeder einzelnen Monade die gesammte Individualität präformirt ist, so in der Anlage aller die gesammte Weltordnung oder die Weltharmonie. Sie ist in dem ursprünglichen Weltzustande, d. h. in den Monaden präformirt. Sind nun die Monaden selbst göttlichen Ursprungs (und woher sollten sie sonst stammen?), so ist es ebenfalls die Harmonie, die daraus hervorgeht. Was in der Natur präformirt ist, das ist durch Gott prästabilirt. Ist die Natur eine göttliche Schöpfung, so sind ihre Präformationen

göttliche Willensacte oder Vorherbestimmungen. Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte erscheint die Weltharmonie als eine Präformation der Natur, unter dem theologischen als eine Vorherbestimmung Gottes, und wenn die leibnitzische Philosophie von der Welt zu Gott den wohlbegründeten Uebergang findet, so verwandelt sich hier mit gutem Grunde die präformirte Harmonie in eine prästabilirte. Es scheint, daß sich diese beiden Begriffe im Verstande des Philosophen selbst unmittelbar berühren. In einer sehr bemerkenswerthen Stelle seiner Abhandlung über das Wesen der Natur sagt Leibnitz: „Der Verkehr der Substanzen oder Monaden entsteht nicht durch eine gegenseitige physische Einwirkung, sondern durch eine Uebereinstimmung, die von einer göttlichen Präformation herrührt; jede einzelne Monade stimmt mit allen andern überein, indem sie der eingebornen Kraft und den Gesetzen ihrer eigenen Natur folgt, und eben hierin besteht zugleich die Vereinigung von Seele und Körper." *

Das Naturgesetz der Harmonie läßt sich im Geiste der leibnitzischen Kosmologie am besten so formuliren, daß es in die Einheit der Analogie und Continuität gesetzt wird. Es folgt aus

* — commercium scilicet substantiarum sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione; unoquoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit. De ipsa natura etc. Nr. 10. pag. 157. Wenn in dieser Stelle, wie in vielen andern, aus der Weltharmonie das Verhältniß von Seele und Körper erklärt wird, so bemerke man wohl, daß unter Seele und Körper hier nicht die Momente der einfachen Monade, sondern verschiedene Monaden verstanden werden müssen, die sich, wie in den höhern Organismen, als Seele und Körper zu einander verhalten. Vgl. oben Capitel IX. Seite 259 flgd. und Capitel VI. Seite 166 und 178.

diesen beiden Gesetzen, indem es dieselben in sich vereinigt. Das System der Harmonie begreift die Welt als ein vollkommenes Stufenreich vorstellender Kräfte oder mikrokosmischer Individuen. Daß alle Dinge Monaden oder vorstellende Kräfte sind, erklärt das Gesetz der Analogie. Daß diese Kräfte ein vollkommenes Stufenreich bilden, erklärt das Gesetz der Continuität. Und die Harmonie vereinigt beide, indem sie diese Continuität analoger Wesen erklärt, d. i. eine Weltordnung, welche die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größtmöglichen Einförmigkeit vereinigt. Das ist gleichsam die physikalische Bedingung, woraus Leibnitz den Begriff der Weltharmonie löst: die harmonische Verknüpfung der Monaden besteht in deren continuirlicher Abstufung, und diese setzt voraus, daß die Monaden überhaupt verschieden sind. Sie könnten nicht verschieden sein, wenn sie nicht beschränkt, d. h. körperlich oder materiell wären. Darum bezeichnet Leibnitz die Materie, weil sie das Princip der Verschiedenheit bildet, als das Band der Monaden, als die allgemeine natürliche Bedingung der Harmonie. „Wenn die Dinge," so heißt es in den Betrachtungen über das Princip des Lebens, „frei oder befreit von der Materie wären, so würden sie in demselben Augenblicke losgerissen sein aus dem Weltzusammenhange und gleichsam Deserteure der Weltordnung." *

Die Materie hat bei Leibnitz dieselbe Bedeutung in der Weltharmonie, welche nach Schiller der Körper für die Liebenden hat: „er nur ist's, der die Seelen trennt und der die Seelen vereint." Aber die Verschiedenheit und Materialität der Monaden bewirkt zunächst erst die bloße Coexistenz derselben

* — les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. Considérations sur le princ. de vie. pag. 431.

und ermöglicht nur die Weltharmonie, welche ohne die Verschiedenheit der Dinge überhaupt nicht stattfinden könnte. Daß aber diese Coexistenz eine harmonische wird, dazu gehört in den Monaden selbst noch eine nähere Bedingung. Die bloße Coexistenz besteht in der körperlichen Verschiedenheit; die harmonische Coexistenz verlangt die continuirliche Verschiedenheit oder die unendlich kleinen Differenzen, darum können wir uns im exacten Verstande der leibnitzischen Metaphysik so ausdrücken: die Differenz der Monaden bewirkt deren Coexistenz; die unendlich kleinen Differenzen bewirken die harmonische Coexistenz. Die bloße Differenz oder Materialität ist nur die negative Bedingung, ohne welche die Weltharmonie nicht möglich ist; die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität ist die positive, durch welche sie besteht, und wodurch Leibnitz selbst die harmonische Weltordnung definirt. Worin bestehen die unendlich kleinen Differenzen der Monaden? In dem continuirlichen Stufengange oder in den unendlich kleinen Abstufungen der vorstellenden Kräfte, die Leibnitz gerade da am meisten hervorhebt, wo sie das gewöhnliche Bewußtsein und die hergebrachte Philosophie am wenigsten einsieht. Der scheinbar größte Gegensatz der Welt besteht zwischen der bewußtlosen und bewußten Vorstellung, zwischen der Natur und dem Geiste. Und gerade hier entdeckt Leibnitz, wie wir gesehen haben, die unendlich kleine Differenz, indem er zeigt, daß es im Geiste Vorstellungen giebt, die nicht gewußt, nicht gemerkt werden, und die er deßhalb als perceptions petites (perceptions insensibles) bezeichnet. Wir überlassen es der folgenden Betrachtung, diesen höchst wichtigen und vielleicht interessantesten Begriff der leibnitzischen Philosophie psychologisch darzustellen, und nehmen jetzt die perceptions petites nur als Repräsentant der unendlich kleinen Differenzen überhaupt oder der naturgemäßen Continuität, da sie den (größten uns bekannten) Gegensatz zwischen Natur und Geist in eine solche unendlich kleine Differenz

auflösen. Ich sage: auf diesen Begriff gründet Leibnitz in positiver Weise den Gedanken der Weltharmonie; durch diesen Begriff, d. h. durch die unendlich kleinen Differenzen oder die naturgemäße Continuität definirt er die harmonische Weltordnung. In der Einleitung zu den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand findet sich folgende Erklärung: „Diese kleinen Vorstellungen sind von einer weit größern Bedeutung, als man meint. — Man kann sagen, daß vermöge dieser kleinen Vorstellungen die Gegenwart erfüllt ist von der Zukunft und eingenommen von der Vergangenheit, daß Alles mit einander übereinstimmt (*σύμπνοια πάντα*, wie sich Hippokrates ausdrückte), und daß in dem kleinsten Wesen ein göttlicher Verstand die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen könnte. — Diese unmerklichen Vorstellungen sind die Bedingung, wodurch ich jene bewunderungswürdige vorherbestimmte Harmonie zwischen Seele und Körper und überhaupt zwischen allen Monaden oder einfachen Substanzen erkläre."*

Ich finde keine Stelle, welche deutlicher zeigt, wie Leibnitz die sogenannte vorherbestimmte Harmonie aus dem Wesen der Monaden selbst, d. h. aus natürlichen Bedingungen vollkommen

* Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. — On peut même dire, qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (*σύμπνοια πάντα* comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'ame et du corps et même de toutes les Monades ou Substances simples. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 197, 198.

erklärt haben will. Nämlich er will sie erklärt haben aus den kleinen Vorstellungen, d. h. aus den unendlich kleinen Differenzen der vorstellenden Kraft, oder, was genau dasselbe sagt, aus dem continuirlichen Stufengange der Dinge. Daraus folgt unmittelbar die Weltharmonie, weil sie darin besteht.

Der höchste Gedanke der leibnitzischen Metaphysik erklärt: Alle Dinge sind Mikrokosmen. Daraus folgen die drei Gesetze, in denen sich die gesammte leibnitzische Kosmologie zusammenfaßt: das Gesetz der Analogie, der Continuität, der Harmonie. Sind alle Wesen Mikrokosmen oder Vorstellungen desselben Universums, so müssen sie analog sein. Sind sie analog, so müssen sie auch verschieden, so können sie nur graduell verschieden sein, d. h. sie müssen eine Stufenreihe von Wesen bilden. Giebt es nun, was aus dem Begriffe der Monade folgt, eine zahllose Fülle von Mikrokosmen, so giebt es auch eine absolute Verschiedenheit, so müssen die graduellen Differenzen unendlich klein, also die Stufenreihe der Dinge (nicht lückenhaft, sondern) vollkommen oder continuirlich sein. Und so müssen die Monaden in einer continuirlichen Stufenreihe analoger Substanzen bestehen, sie müssen mithin die größte Mannigfaltigkeit in der größten Einförmigkeit darstellen und in diesem Sinne eine harmonische Weltordnung bilden.

Elftes Capitel.

Seele und Geist.

I. Der Begriff des Geistes: Deutliche Vorstellung und Reflexion. Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Vernunftbewußtsein (Denken) und moralische Individualität (Person). II. Die thierische und menschliche Seele. Sinnliche und denkende Vorstellung. Gedächtniß und Vernunft. Erfahrung und Erkenntniß. Erkenntniß a posteriori und a priori. Die Begriffe a priori. III. Die angebornen Ideen als Anlage oder Präformation des Geistes. 1) Realismus und Idealismus. 2) Leibnitzens Idealismus im Unterschiede von Cartesius, Kant und Fichte. 3) Locke und Leibnitz.

In der harmonischen Weltordnung, die von dem Gesetze der Continuität beherrscht wird, entfaltet sich der Spielraum des menschlichen Daseins auf einer mittlern Stufe, begrenzt diesseits durch das niedere Leben der Thiere, jenseits durch das höhere der Genien. Zwischen diesen Grenzen bewegt sich das Reich der Humanität: der Schauplatz, welchen die Menschheit im Universum einnimmt und den in einer aufsteigenden Laufbahn die Kraft der menschlichen Individualität durchmißt. Sie beginnt mit dem dunklen Seelenleben, welches in sinnliche Vorstellungen versenkt, der Thierseele am nächsten verwandt ist, und sie erhebt sich in dem continuirlichen Stufengange fortschreitender Aufklärung

zu einer deutlichen Erkenntniß der Dinge oder zur Idee der Weltharmonie. Nach dem obersten Grundsatze der Metaphysik ist jede Monade ein Individuum, welches sich entwickelt. Die Entwicklung der menschlichen Monade besteht darin, daß sie aus dem bewußtlosen Leben das bewußte, aus der Vorstellung die Erkenntniß, aus der Seele den Geist entbindet und vom Thiere zum Genius fortstrebt. In dieser Entwicklung allein erschöpft sich die Natur des menschlichen Mikrokosmus, in dieser fortschreitenden Aufklärung, deren Element die dunkle Vorstellung und deren Ziel die deutliche Welterkenntniß ausmacht. Den Menschen erklären heißt daher, seine Entwicklung oder die Genesis des Geistes erklären. Auf diesen Punkt richtet sich die wahre Aufgabe der Pneumatik, wie sie Leibniz gefaßt und entdeckt hat.

Geist ist bewußte Vorstellung im Unterschiede von der Seele als der bewußtlosen. Die Genesis des Geistes ist das allmälige Bewußtwerden der menschlichen Seele, das allmälige Hervorgehen des höheren pneumatischen Lebens aus dem niedern psychischen; und erst unter diesem Gesichtspunkt enthüllt sich der Philosophie das wahre Geheimniß der Menschennatur, welches die Pneumatik aufklären soll, und worauf Leibniz die speculative Untersuchung zuerst hinführt. Denn die von Cartesius begründete Philosophie konnte den Geist nur definiren, aber nicht erklären, sie konnte ihn nur logisch, aber nicht genetisch darstellen; sie wußte, was er ist, aber nicht, wie er wird. Indessen der Mensch ist nicht ein fertiger, sondern ein werdender Geist, und wenn diese Genesis des Geistes nicht erklärt wird, so wird der Mensch selbst nicht erklärt, und die Begriffe der Anthropologie bleiben zurück hinter den Thatsachen der Natur. Thatsache nämlich ist, daß jeder Mensch ein (mit sich identisches) Individuum ausmacht, welches mit der Natur lebt und zugleich von der Natur weiß, indem es die Dinge denkt und erkennt. Will man leugnen, daß

der Mensch mit Bewußtsein denkt, daß er lebt und empfindet, daß der denkende und empfindende Mensch ein und dasselbe Individuum, ein und dasselbe Subject ist? Individualität, Leben (Seele), Bewußtsein (Geist): diese drei Thatsachen müssen im Menschen anerkannt und so erklärt werden, daß sie mit und durcheinander bestehen. Von diesen Thatsachen aber vermochte Cartesius und die von ihm abhängige Philosophie im Grunde keine zu erklären. Denn die menschliche Individualität machten diese Philosophen zu einem Wunder, da sie den Zusammenhang zwischen Seele und Körper direkt von Gott ableiteten; das Leben galt ihnen für eine seelenlose Maschine, und den Geist konnten sie nicht genetisch erklären, sondern nur durch ein Attribut definiren, wodurch sich derselbe toto genere von allen übrigen Wesen unterscheiden sollte. Er sollte von Natur denkend und darum bewußt, die übrigen Wesen, weil sie nicht denken, vollkommen bewußt- und darum seelenlos sein. Die Geister allein gelten als denkende und vorstellende Kräfte, sie allein sind Seelen, oder, wie sich Leibnitz in seiner Weise ausdrückt: „nach Cartesius sind nur die Geister Monaden."* Ueberhaupt lassen sich die psychologischen Begriffe des Cartesius auf zwei Formeln zurückführen, die aus dem Dualismus seiner Principien unmittelbar folgen und am prägnantesten diese einseitige Geisteslehre bezeichnen. Die erste erklärt: Nur die Geister sind denkend und bewußt. Die andere: Die Geister sind nur denkend und nur bewußt. Es giebt daher in den Geistern keine bewußtlosen Vorstellungen und in den Körpern keine vorstellenden Kräfte, also überhaupt nichts Selbstthätiges, weder Seele noch Leben. Zwischen Geist und Körper giebt es gar keine Analogie, sondern einen schlechthinigen

* Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué — que les seuls Esprits étoient des Monades. Monadologie Nr. 14. pag. 706.

Gegensatz. Das Leben gilt den Cartesianern für Mechanismus, also für seelenlos, und die Seele gilt ihnen für Geist, also für körperlos. Weil sie Geist, Bewußtsein und Seele identificiren, so müssen sie sagen: Alles Geistlose ist bewußtlos, alles Bewußtlose ist seelenlos, darum selbstlos, also nur mechanisch. Zwei Thatsachen, welche die Natur und unsere Erfahrung vollkommen bejahen, müssen die Cartesianer leugnen, da sie unvermögend sind, dieselben zu erklären, nämlich den Organismus in der Natur und die bewußtlose Vorstellung im Geiste. Es giebt im Verstande ihrer Philosophie nichts Körperliches, was beseelt, und nichts Geistiges, was bewußtlos wäre. Mit einem Worte, diesen Dualisten fehlt der Begriff, welcher die wahre Mitte bildet zwischen Geist und Körper, d. i. der Begriff der Seele, welche den Körper belebt und dieses dunkle Naturleben im Menschen fortsetzt und bis zum Bewußtsein steigert. Ohne Seele läßt sich weder Leben noch Geist begreifen, denn das Leben ist gleich einem beseelten Körper, und der Geist ist gleich einer bewußt werdenden Seele. Also muß man, was die Cartesianer nicht vermocht haben, zwischen der bewußtlosen und der bewußten Seele unterscheiden und in dem einmüthigen Begriffe der Seele den Gegensatz der bewußtlosen und bewußten Substanzen auflösen können. „Man muß unterscheiden," sagt Leibnitz, „zwischen Perception oder Vorstellung und Apperception oder Bewußtsein, welches letztere nicht allen Monaden, auch nicht einer und derselben Monade unaufhörlich zukommt. Eben diesen Unterschied haben die Cartesianer verfehlt, indem sie die bewußtlosen Vorstellungen für nichtig halten, wie die gemeinen Leute die kleinen und unmerklichen Körper." *

Leibnitz begründet seine Philosophie, indem er in den Körpern entdeckt, was die Cartesianern in den Körpern leugnen,

* Principes de la nature et de la grace. Nr. 4. pag. 715.

nämlich **Kräfte**, die als spontane Principien Seelen oder Analoga des Geistes sind. Auf diesem Begriffe beruht die leibnitzische Physik im Unterschiede von der Corpuskularphysik und dem Materialismus. Mit der Erklärung aber des Körpers, so zeigten wir früher, müsse sich nothwendig auch die des Geistes ändern.* Sie ändert sich, indem Leibnitz in den **Geistern** entdeckt, was die Cartesianer in den Geister leugnen, nämlich die **bewußtlosen Vorstellungen** oder das unbewußte Seelenleben. Wie sich auf das Princip der Kräfte in der Natur oder der beseelten Körper die Reform der Physik gründet, so gründet sich die entsprechende Reform der Pneumatik auf das Princip der bewußtlosen Vorstellungen im Geiste. Das sind die **Elemente des Geistes**, wie die Atome in der Natur die Elemente der Körper.

I. Der Begriff des Geistes.

Nach dem Weltgesetze der Analogie ist der Geist von den andern Wesen nicht der Substanz, sondern dem Grade nach verschieden. Er ist eine vorstellende Kraft, die durch den Grad ihrer Deutlichkeit alle vorstellenden Kräfte in der (uns bekannten) Natur übertrifft. Deutlich oder distinkt ist die vorstellende Kraft, wenn sie das Vorgestellte sowohl in ihm selbst, als von anderm genau zu unterscheiden vermag. Nun ist jede Vorstellung ein Ausdruck vorstellender Kraft, und wie die Wirkung von der Ursache, so ist der Ausdruck von der Kraft, das Vorgestellte von dem Vorstellenden zu unterscheiden. Die Deutlichkeit verlangt, daß diese Distinktion gemacht wird. Also muß die deutlich vorstellende Kraft sich selbst von allen ihren Vorstellungen unterscheiden: sie muß diese als ihre Producte und sich selbst als deren Urheber vorstellen. Erst dann ist die vorstellende Kraft wahrhaft deutlich, wenn sie **sich selbst** deutlich ist, wenn ihre Vorstel-

** Siehe oben Cap. III. Nr. 1. Seite 80.

lungen nicht blos Andern, sondern ihr selbst klar und durchsichtig werden. Die bloße Vorstellung ist die einfache Kraftäußerung oder der Ausdruck eines Wesens, die Form desselben, wodurch es Andern deutlich erscheint, die aber dem Wesen selbst in keiner Weise gegenwärtig, geschweige denn bewußt wird. So sind die Körper in der Natur wohl für uns die deutlichen Vorstellungen der sie beseelenden Kraft, aber dieser Kraft selbst sind sie dunkel. Was ich wahrhaft deutlich vorstelle, das muß ich (nicht blos Andern, sondern) mir selbst vorstellen. Was ich mir selbst vorstelle, indem ich mich davon unterscheide, ist nicht blos Ausdruck meines Wesens, nicht blos Eindruck meiner Empfindung, sondern Object meines Bewußtseins. Der Ausdruck ist die bloße Vorstellung, der Eindruck ist die empfundene, das Object die bewußte. Im Bewußtsein wendet sich die vorstellende Kraft nach Innen, sie bezieht sich zurück auf sich selbst, ihre Thätigkeit wird mithin eine reflexive, während sie in der bloßen Vorstellung nur expressiv war. Die bewußte Vorstellungskraft bemächtigt sich ihrer Vorstellungen, sie nimmt dieselben als die ihrigen in Besitz, sie hat, was die bloße Vorstellung nur ist: darum ist sie Apperception im Unterschiede von jener, die nur Perception war. „Perception ist der innere Zustand der Monade, welche die Außenwelt darstellt; Apperception ist das Bewußtsein (conscience) oder die Reflexion jenes innern Zustandes (connaissance réflexive de cet état intérieur), die nicht allen Monaden gegeben ist.“ *

Aus dem Begriff der vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe in continuirlicher Gradation von dem dunklen Zustande zum deutlichen erhebt. Aus dem Begriffe der deutlich vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe als Apperception, Reflexion oder Bewußtsein äußert, denn nur vermöge des

* Principe de la nature et de la grace. Nr. 4. pag. 715.

Bewußseins kann man deutlich vorstellen. Wie nun die Vorstellungskraft überhaupt ein thätiges Subject oder ein Selbst ausmacht, so ist die bewußte Vorstellungskraft ein bewußtes Selbst oder Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein nämlich, so können wir uns in einer grammatischen Formel ausdrücken, regiert einen doppelten Accusativ der Person und der Sache: es stellt die Dinge und zugleich sein eigenes Wesen sich selbst (sibi) vor, es ist in der letztern Rücksicht eine doppelte Reflexion, indem es sich selbst sowohl im Dativ als im Accusativ regiert, und eben in diesem Sinne nennen wir es Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein ist die reflexive Vorstellung der Dinge. Das Selbstbewußtsein ist die reflexive Vorstellung des eigenen Wesens. In der Monade fallen beide zusammen, denn da sie eine Vorstellung der Welt oder einen Mikrokosmos bildet, so ist ihr Selbstbewußtsein zugleich Weltbewußtsein und umgekehrt.

Der Geist ist mithin als eine deutliche Vorstellungskraft eine selbstbewußte Monade. Und daraus erklären sich die eigenthümlichen Kräfte oder Attribute des Geistes: es sind die natürlichen Seelenkräfte in der Potenz des Bewußtseins. Jede natürliche Seele war die Entwicklung eines Individuums, und da jede Entwicklung durch einen Zweck bestimmt wird, den sie verwirklicht, so waren die natürlichen Seelenkräfte Vorstellung und Streben (Perception und Appetition), denn die Vorstellung ist die Kraft, welche Zwecke setzt, und das Streben diejenige, welche Zwecke verfolgt. Also ist der Geist als bewußte Monade ein Individuum, welches sich mit Bewußtsein entwickelt, d. h. welches mit Bewußtsein vorstellt und mit Bewußtsein strebt. Mit Bewußtsein vorstellen heißt wissen oder erkennen, mit Bewußtsein streben heißt wollen. In der Wissenschaft entwickelt sich der betrachtende oder theoretische, in den Willensrichtungen der praktische oder moralische Geist.

Unter Wissenschaft nämlich verstehen wir das Bewußtsein

vom Zusammenhange der Dinge, und dieser Zusammenhang besteht in allgemeinen Gesetzen oder Principien, deren System wir mit dem Worte Vernunft bezeichnen wollen. Die Vernunft vorstellen heißt Sein im Sinne der wirklichen naturgesetzlichen Existenz; die Vernunft sich vorstellen heißt denken, und die Dinge denken heißt erkennen. Darum ist nur dann Wissenschaft möglich, wenn die Erscheinungen gedacht oder durch Vernunftgesetze vorgestellt werden können. Aber um etwas durch Vernunftgesetze vorzustellen, muß ich im Stande sein, die Vernunftgesetze oder Principien selbst vorzustellen. Jede Monade repräsentirt das Wesen der Dinge. Die bewußte Monade repräsentirt sich selbst das Wesen der Dinge. Mithin ist der Geist als die reflexive Vorstellung der Substanz ein Vernunftbewußtsein, welches nothwendig denkt, also nothwendig erkennt und, indem es sich selbst entwickelt, die deutliche Welterkenntniß oder die Wissenschaft aus sich hervorgehen läßt. „Die Geister," sagt Leibnitz, „sind fähig zur reflexiven Kraftäußerung und zur Betrachtung dessen, was man Ich, Substanz, Monade, Seele, Geist nennt, mit einem Worte der immateriellen Wesen und Wahrheiten. Und eben dies macht uns zur Wissenschaft und zur deutlichen Erkenntniß fähig." *

Worin unterscheidet sich dieses Ich von dem bloßen Individuum, der Geist von der bloßen Monade? Beide sind ewige, unzerstörbare Kräfte, die in allen Veränderungen und Transformationen dieselbe beharrliche, mit sich identische Einheit bleiben. Aber in dem bloßen Individuum ist diese Identität

* Les esprits sont capables de faire des actes réflexives et de considérer ce qu'on appelle Moi, Substance, Monade, Ame, Esprit; en un mot les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives. Princ. de la nat. et de la grace Nr. 5, pag. 715.

eine bewußtlose, im Geist eine bewußte, dort bildet sie eine physische, hier eine moralische Einheit. Das physische Individuum macht den Organismus, das moralische dagegen die Person; jener handelt nach bewußtlosen Zwecken oder Naturgesetzen, diese dagegen nach bewußten Zwecken oder nach Absichten. Und auf diesen Begriff der Persönlichkeit oder der moralischen Identität gründet sich das moralische Leben und die moralische Unsterblichkeit.* „Das Wort Person," erklärt Leibniz in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „bedeutet ein denkendes und intelligentes Wesen, fähig der Vernunft und Reflexion, das sich selbst betrachten kann als ein und dasselbe Subjekt, welches an verschiedenen Zeiten und Orten denkt und alles mit dem Bewußtsein thut, daß es selbst den Grund seiner Handlungen ausmacht. Dieses Bewußtsein begleitet immer unsere gegenwärtigen Empfindungen und Vorstellungen, wenn sie deutlich genug sind, und eben dadurch ist jeder für sich, was man im reflexiven Sinne ein Selbst nennt (soi même). So weit sich das Bewußtsein über die Handlungen und Gedanken der Vergangenheit erstreckt, eben so weit reicht auch die Identität der Person, und das Selbst ist in diesem Augenblicke eben dasselbe als damals."** Damit ist der Begriff des Geistes erklärt. Geist ist Person; Person ist moralische oder selbstbewußte Individualität, und deren Kräfte Verstand und Wille; Verstand und Wille folgen aus der bewußten Vorstellung, und diese besteht in der reflexiven oder deutlichen Vorstellungskraft. So bezeichnet der Mensch in dem Stufengange der Dinge den Wendepunkt, wo aus dem Individuum die Person, aus der natürlichen Welt die moralische hervorgeht. Die moralische Welt bildet im Unterschiede von der natürlichen den Geisterstaat oder das Reich der

* Siehe oben Cap. VII. Nr. III., 3. Seite 203 flgd.
** Nouv. Ess. Liv. II. chap. 27. pag. 279.

bewußten Zwecke. Das Verhältniß beider Welten erklärt Leibniz gewöhnlich durch den Begriff der Harmonie: die moralische Welt verhält sich zu der natürlichen, wie die Person zum Individuum, wie der Geist zur Seele, wie die Seele zum Körper, wie die Endursachen zu den wirkenden Ursachen. Wir nehmen den leibnizischen Begriff der Harmonie stets in dem ausgemachten Verstande: sie bedeutet nicht den Parallelismus oder die Coordination verschiedener Wesen, sondern das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die von den niedern zu den höhern fortschreiten. Wie überall die niedere Kraft nach der höhern strebt, so strebt die dunkle Vorstellungskraft nach der deutlichen, die Natur nach dem Geiste, die physische Welt nach der moralischen. Die letztere ist der Zweck, der gleichsam der Natur auf ihrem Stufengange vorschwebt, der sich von Stufe zu Stufe immer mehr aufklärt, bis ihn die geistgewordene Seele mit Bewußtsein erfaßt. Da nun zwischen Natur und Geist, zwischen Mechanismus und Moralismus, kein Intervall, sondern ein stetiger Uebergang stattfindet, so besteht zwischen den beiden Welten eine vollkommene Uebereinstimmung oder Harmonie. Es ist dasselbe Gesetz der unendlich kleinen Differenzen, welches die moralische Welt mit der physischen in eben dem Punkte verknüpft, wo die bewußte Vorstellung aus der bewußtlosen hervorgeht. So müssen wir aus dem Gesichtspunkte der leibnizischen Philosophie die Natur nicht blos als den Schauplatz der moralischen Weltordnung, sondern als deren immanente Grundlage und Element betrachten.

Sie verhalten sich genau, wie das Individuum zur Person, die Anlage zum Charakter. Das Individuum ist das Element der Person, der beharrliche Grundton, welcher das moralische Lebensthema beherrscht, das unverwüstliche Naturell, welches die menschlichen Willensrichtungen geheimnißvoll bedingt und das persönliche Leben in allen seinen Erscheinungen mit dem Aus-

drucke monadischer Eigenthümlichkeit begleitet. Ganz anders erscheint bei Leibnitz die moralische Weltordnung als bei Fichte. Vergleichen wir das Reich der bewußten Handlungen mit einem Drama, so erblickt Fichte in der Natur gleichsam den scenischen Schauplatz, auf dem sich dieses Drama begiebt, Leibnitz dagegen die künstlerischen Kräfte, welches das Drama ausführen. Dort verhält sich der physische Mensch zum moralischen (das Individuum zur Person), wie das unterwürfige Werkzeug zum imperatorischen Gesetz, hier dagegen wie das natürliche Talent des Künstlers zu seiner Leistung. Wie die Talente, so die Leistungen; wie die Individuen, so die Personen. Das große Naturgesetz der durchgängigen Verschiedenheit beherrscht und charakterisirt auch die Geister. Die moralische Welt erscheint auf dem Standpunkte der leibnitzischen Philosophie als die glücklichste Leistung der Natur, als die reife Frucht, welche die Natur nach dem gesetzmäßigen Laufe der Dinge hervorbringt. Das ist der höchste Sinn in der Idee der Weltharmonie, daß zwischen Natur und Moral kein Widerspruch stattfindet, daß der menschliche Geist in seinem entwickelten, bewußten Streben mit dem Naturgesetze nicht kämpft, sondern übereinstimmt.

II. Die thierische und menschliche Seele.*

Die menschliche Seele ist die Anlage des Geistes und unterscheidet sich darin von der thierischen, die vermöge ihrer Schranke auf einer niedern Lebensstufe befangen bleibt. Der Mensch hat das Vermögen, Person zu werden; seine vorstellende Kraft ist von Natur befähigt, das Vorgestellte deutlich aufzuklären, d. h. zu reflectiren, ihrer selbst und der Welt inne zu

* Vgl. besonders Commentatio de anima brutorum X. — XIV., pag. 464 et 465. Monadologie Nr. 25 — 30. pag. 707. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 4 et 5. pag. 715.

werden und, was nothwendig daraus folgt, vernunftgemäß zu denken. Das Thier ist nie Person, sondern nur Individuum, nie Geist, sondern nur Seele; die thierische Seelenkraft kann das Vorgestellte empfinden, aber nicht wissen, ihre Vorstellungen bleiben Eindrücke und werden niemals Objecte. Die Schranke der Empfindung ist die Schranke der Thierseele. Um den Unterschied zwischen Seele und Geist in eine feste Formel zu fassen, so vergleichen wir die Seele auf dem Standpunkte der thierischen Empfindung mit dem Geist auf dem Standpunkte des denkenden Bewußtseins. Wie unterscheidet sich die sinnliche Vorstellung von der denkenden, die sensio von der cogitatio? Jene percipirt nur gegebene Eindrücke, und was nicht sinnlich gegeben ist, kann niemals von der thierischeu Seele vorgestellt werden. Wenn sich dieselben Eindrücke oft wiederholen, so gewöhnt sich die Seele an deren Verknüpfung, und wie sich die Gewohnheit in die immer wiederkehrende Succession gewisser Vorstellungen einlebt, so vermag die vorstellende Kraft innerhalb dieser Lebenssphäre gewisse Thatsachen zu combiniren. Aber die Thatsachen, welche sie combinirt, sind nie mehr, als einzelne sinnliche Data, und die Combination selbst ist nie mehr, als eine einzelne sinnliche Erfahrung, die allein durch die Gewohnheit der sinnlichen Vorstellung, welche die wiederholten Eindrücke behält, d. h. durch das Gedächtniß gemacht wird. So weit reicht die vorstellende Kraft der thierischen Seele: sie reicht bis zum Gedächtniß, welches sinnliche Erfahrungen macht, indem es sinnliche Eindrücke combinirt. So gewöhnt sich z. B. ein Hund, welcher den Stock seines Herrn oft empfunden hat, mit der Vorstellung des Stocks die des Schlags und des Schmerzes zu verbinden, und darum fürchtet er den Anblick des Instruments, von dem er die gewohnte Affection erwartet. Man muß diese Combinationskraft der Thiere nicht höher nehmen, als sie in Wahrheit ist, denn sie ist in allen Fällen auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung

eingeschränkt, und sie verknüpft deren Data nie durch Verstand, sondern nur durch Gedächtniß. Die Combinationen der Thiere sind keine Urtheile. Der Hund urtheilt nicht, daß der Stock schlägt und der Schlag schmerzt, sondern er fürchtet blos, daß der Stock ihn schlägt, nicht deßhalb, weil der Stock schlagen kann, sondern deshalb, weil er ihn oft geschlagen hat. Er verknüpft die Vorstellung des Stocks mit der des Schlags nur als sinnliche Eindrücke, aber nicht als Ursache und Wirkung. Das Verknüpfende also in den thierischen Combinationen ist die sinnliche Erfahrung des Individuums, nicht die Causalität der Dinge selbst. Und hierin entdeckt sich der Unterschied, den wir suchen. Die denkende Vorstellung urtheilt durch Begriffe, sie erkennt die Gesetze, und ihre Combinationen sind daher allgemeine und nothwendige Wahrheiten; für die sinnliche Vorstellung dagegen giebt es nur Fälle und, wenn sich die Fälle wiederholen, Regeln, die durch Gewohnheit behalten, aber niemals nach Gründen erkannt werden. Wie sich die Regel vom Gesetz unterscheidet, so die sinnliche Vorstellung von der denkenden. Die Regel erklärt: daß etwas zu geschehen pflegt, weil es so oft geschehen ist; sie beruht allein auf sinnlich gegebenen, also zufälligen, Thatsachen. Das Gesetz erklärt: daß etwas immer geschieht, weil es so geschehen muß; es beruht auf allgemeinen Principien, die keine Ausnahme zulassen. Die Wahrheit der Regel ist zufällig, wie die einzelne Thatsache; die Wahrheit des Gesetzes nothwendig, wie das Princip. Also wie sich die zufälligen Wahrheiten (vérités des faits) von den nothwendigen Wahrheiten (vérités nécessaires) unterscheiden, so unterscheidet sich die Regel vom Gesetz, die sinnliche Erfahrung von der Erkenntniß, das Gedächtniß von der Vernunft, die sinnliche Vorstellung von der denkenden: jene erhebt sich nur bis zum Gedächtniß der Thatsachen, diese bis zur Erkenntniß der Ursachen. „Es giebt,“ sagt Leibnitz, „eine Combination der thierischen Vorstellungen, die eine gewisse Aehnlichkeit mit der

Vernunft hat, aber diese Combination gründet sich nur auf das Gedächtniß der Thatsachen (la mémoire des faits) und niemals auf die Erkenntniß der Ursachen (la connaissance des causes). So flieht der Hund den Stock, womit er geschlagen worden, weil ihm das Gedächtniß den Schmerz vorstellt, welchen ihm jenes Instrument verursacht hat. Und die Menschen, so weit sie Empiriker sind, d. i. in drei Viertheilen ihrer Handlungen, machen es eben so wie die Thiere; man erwartet z. B., daß es morgen Tag werden wird, weil man es immer so erfahren hat. Nur der Astronom sieht den Aufgang der Sonne aus Gründen vorher, und auch diese Voraussicht wird zuletzt fehlschlagen, wenn die Ursache des Tages, die nicht ewig ist, aufhören wird. Aber die wahrhafte Vernunfteinsicht (raisonnement) gründet sich auf nothwendige oder ewige Wahrheiten, wie die Wahrheiten der Logik, Arithmetik, Geometrie, die eine zweifellose Ideenverknüpfung und unfehlbare Schlüsse bewirken. Die Individuen, welche jene Combinationen nicht einsehen, nennen wir Thiere (bêtes), diejenigen aber, welche die nothwendigen Wahrheiten erkennen, sind im eigentlichen Sinne des Worts die vernünftigen Individuen, und ihre Seelen heißen Geister. Diese Seelen sind der Reflexion und Selbstbetrachtung fähig, und dieses Vermögen disponirt sie zur Wissenschaft und demonstrativen Erkenntniß."*

Die sinnliche Erfahrung also hat der Mensch mit dem

* Princ. de la Nat. et de la Gr. Nr. 5, pag. 715. Vgl. Monadol. Nr. 26, 27. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblans aux Médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu' Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronomie,

Thiere gemein, die Vernunfterkenntniß hat er voraus. Da nun die beschränkte oder sinnliche Vorstellung den elementaren Zustand der Seele, gleichsam deren erste Gewohnheit, bezeichnet, so bleibt das menschliche Leben in den meisten Individuen und in den meisten Handlungen in dieser Gefangenschaft der sinnlichen Erfahrung. Soll zwischen Thier und Mensch die kleinste Differenz gesucht werden, so verweisen wir auf die beiden gemeinsame empirische Vorstellung; handelt es sich um die größte, so verweisen wir auf die Vernunfterkenntniß, von der Leibnitz selbst erklärt, daß sie toto coelo von der sinnlichen Erfahrung verschieden sei. Wie weit auch die Erfahrung ihre Kenntnisse ausdehne und ihr Gebiet erweitere, so bleibt auf dem höchsten Grade ihrer Ausbildung immer noch eine unendliche Differenz zwischen Empirie und Erkenntniß. Das ist unter den Monaden die große Differenz zwischen Thier und Mensch, im Menschen selbst zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, in der menschlichen Erkenntniß zwischen der sogenannten empirischen und speculativen Wissenschaft. Gäbe es nur Erfahrung, so gäbe es keine wirkliche Erkenntniß. Diesen Satz hat Leibnitz eben so klar eingesehen, wie vor ihm Plato und nach ihm Kant. Denn die empirischen Urtheile gründen sich alle auf Thatsachen, die ihrer Beschaffenheit nach zufällig und particular sind, die rationelle dagegen auf Principien, die ihrer Beschaffenheit nach allgemein und nothwendig sind. Thatsachen sind a posteriori gegeben, Principien a priori, darum sind die Erfahrungsurtheile zufällige und particulare Wahrheiten, die aus sinnlich gegebenen Thatsachen abstammen, die rationellen Erkennt-

qui le juge par raison. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir Raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou Esprit. Monad. Nr. 28, 29. pag. 707.

nisse dagegen nothwendige Wahrheiten, die von Principien ausgehen. Jene (consecutiones empiricae) sind „inductiones particularium a posteriori;“ von dieser (ratiocinatio) heißt es: „procedit a priori per rationes.“ In seiner Abhandlung über die Thierseele giebt Leibnitz folgende abschließende und präcise Erklärung über den Unterschied zwischen Vernunft und Erfahrung: „Sofern der Mensch nicht empirisch, sondern vernunftgemäß handelt, vertraut er nicht allein den Erfahrungen oder den particularen Urtheilen, die er von Thatsachen abgeleitet hat, sondern er urtheilt aus Principien und schließt nach Vernunftgründen. Und wie sich der Geometer oder der mit der Analyse vertraute Kopf von dem gewöhnlichen Rechenlehrer unterscheidet, der dem Gedächtniß der Knaben die Regeln der Arithmetik mechanisch beibringt, deren Gesetze er selbst nicht kennt, und der geradezu rathlos ist, wenn ihm eine etwas ungewöhnliche Frage begegnet: so unterscheidet sich der empirische Kopf von dem rationellen und die thierische Combinationskraft (consecutiones bestiarum) von der menschlichen (ratiocinatio). Wenn wir auch noch so viele Fälle durch eine Reihe von Experimenten constatirt haben, so sind wir doch niemals des beständigen Erfolges sicher, außer wir finden nothwendige Principien, woraus endgültig folgt, daß die Sache schlechterdings so sein müsse. Darum sind die Thiere unfähig, allgemeine Urtheile (universalitatem propositionum) zu fassen, weil sie die Kategorie der Nothwendigkeit nicht kennen. Und mögen auch bisweilen die Empiriker auf dem Wege der Induction zu wahrhaft allgemeinen Sätzen gelangen, so geschieht es nur durch Zufall (per accidens), und nie durch die Gewalt ihrer Methode (vi consecutionis).“ *

Ohne Principien giebt es keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, keine rationelle Erkenntniß, keine wirkliche

* Commentatio de anima brutorum XIV. pag. 464 et 465.

Wissenschaft. Wie nun das Princip oder Wesen der Dinge objective den Grund aller Erscheinungen bildet, so bildet subjective den Grund unserer rationellen Erkenntnisse die Vorstellung der Principien oder die Begriffe vom Wesen der Dinge. Wo diese allgemeinen und nothwendigen Ideen nicht sind, da ist eine Vernunfterkenntniß unmöglich, und wo die letztere möglich ist, da müssen jene gegenwärtig sein. Sie müssen im menschlichen Geist gegenwärtig sein, wenn aus demselben Wissenschaft und Erkenntniß hervorgehen soll. Aber wie findet der menschliche Geist diese Principien? Aus Thatsachen können die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unmöglich abgeleitet, auf dem Wege inductiver Erfahrung können sie niemals entdeckt werden. Wie sollten jemals aus particularen Thatsachen allgemeine Begriffe, aus zufälligen Thatsachen nothwendige Begriffe folgen? Also müssen sie, da sie a posteriori niemals gegeben sein können, nothwendig a priori gegeben sein. Entweder es giebt im menschlichen Geist keine wahre Wissenschaft, oder es finden sich in unserer Seele allgemeine und nothwendige Begriffe. Entweder sind uns diese Begriffe gar nicht oder a priori gegeben. Was aber a priori gegeben ist, das liegt in der ursprünglichen Verfassung unseres Wesens oder ist uns angeboren. Wenn daher im menschlichen Geiste nothwendige und allgemeine Wahrheiten erkannt werden sollen, so müssen in seiner Anlage nothwendige und allgemeine Begriffe enthalten sein: das sind die angebornen Ideen, die unsere Erkenntniß präformiren.

III. Die angebornen Ideen als die Anlage oder Präformation des Geistes.

Die Erklärung des Geistes führt die leibnitzische Philosophie mit Nothwendigkeit zu der Annahme angeborner Begriffe, die allen unsern Vorstellungen als Principien vorausgehen und das vernünftige Erkennen, wie das moralische Handeln allein ermög-

lichen. Da nun Alles, was sich in einer Monade findet, aus der Natur dieses Wesens selbst erklärt werden muß, so bilden die angebornen Begriffe, die man vielleicht besser eingeborne nennt, die ursprüngliche Natur des Geistes oder dessen Anlage. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem diese Grundlehre der leibnitzischen Pneumatik von ähnlichen Theorieen unterschieden und gegen die Angriffe der entgegengesetzten Philosophie vertheidigt sein will. Der menschliche Geist beruht auf der Anlage der menschlichen Seele; diese Anlage enthält gewisse Vorstellungen, welche die wissenschaftliche Erkenntniß präformiren, indem sie dieselbe dynamisch bedingen: Ideen, die gleichsam die Keime der Wissenschaft, die virtuellen Erkenntnisse (connaissances virtuelles) oder, wie sich Scaliger ausdrückt, den Saamen der ewigen Wahrheiten (semina aeternitatis) bilden. Und der Geist selbst ist die Entwicklung jener ursprünglichen Anlage, die Transformation jener präformirten Begriffe, die aus dunklen Vorstellungen deutliche, aus bewußtlosen reflectirte, aus bloßen Erkenntnißanlagen wirkliche Erkenntnisse werden. Das sind in wenigen Zügen die Hauptsätze, welche gegen Lockes Versuch über den menschlichen Verstand Leibnitz in seinen neuen Versuchen über dasselbe Thema vertheidigt und ausführt. Sie lassen sich auf die Thesis zurückführen, daß der Geist ein ursprüngliches Wesen ist, dessen Kräfte zunächst als Anlagen, d. h. im Zustande der Präformation existiren.

1) Realismus und Idealismus.

Die Theorie der aprioristischen oder ursprünglichen Ideen ist so oft aufgestellt worden, als man eingesehen hat, daß es Erkenntnisse giebt, die aus der Erfahrung schlechterdings nicht können abgeleitet werden, und sie ist so oft verneint worden, als man alle menschliche Erkenntniß nur aus der Erfahrung, alle Erfahrung nur aus der sinnlichen Wahrnehmung ableiten wollte.

Die Rigoristen der Vernunfterkenntniß, die ohne Zweifel die Meister der speculativen Philosophie sind, haben immer behauptet, was die Rigoristen der Empirie immer in Abrede gestellt: daß es ursprüngliche und ewige Wahrheiten gebe, die von dem menschlichen Geiste begriffen werden und allein durch ursprüngliche und ewige Ideen begriffen werden können. Wir wollen die Streitfrage nicht entscheiden, aber es läßt sich eine Formel finden, in der sich beide Parteien vereinigen müssen. Diese Formel ist gefunden, sobald wir den kategorischen Satz der Rationalisten in einen hypothetischen verwandeln. Gesetzt, es giebt in der menschlichen Erkenntniß allgemeine und nothwendige Urtheile im strengen Sinne des Worts, so muß es im menschlichen Geiste allgemeine und nothwendige Begriffe geben, die nicht anders als a priori existiren können, indem sie allen unsern empirischen und bedingten Vorstellungen vorangehen. Die Realisten, wie sie sich gewöhnlich nennen, leugnen den Schlußsatz, weil sie die Proposition leugnen. Denn sie sagen: Es ist nicht wahr, was sich die Idealisten einbilden, es giebt überhaupt keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, und was wir mit einigem Scheine so nennen, das sind in Wahrheit nichts als gewisse sinnliche Beobachtungen, die sich oft wiederholt haben. In Wahrheit ist jedes menschliche Urtheil ein particulares, geschöpft aus Thatsachen und gegründet also auf einzelne Fälle. Wenn in dem Kreise unserer Beobachtung dieselbe Erscheinung unter denselben Prädikaten oft wiederkehrt, so generalisiren wir zuletzt unser Urtheil, und dieses generalisirte Urtheil nennen wir generell. Das ist eine Täuschung, die einen subjectiven Sprachgebrauch, der kaum mehr als Gewohnheit ist, für eine objective Wahrheit ausgiebt, die einem Naturgesetz gleichkommen möchte. Weil nach unserer Erfahrung irgend eine Thatsache bis jetzt immer so geschehen ist: folgt daraus, daß sie überhaupt immer so geschehen müsse? Dieser Uebergang von der bedingten Thatsache zur unbedingten

Nothwendigkeit ist keine Folgerung, sondern ein Sprung, ein leerer Glaube, von dem der strenge, auf Erfahrung gegründete Verstand wohl einsieht, wie er durch nichts bewiesen sei, noch jemals bewiesen werden könne. So denken die Realisten. Darin ist nun Leibniz mit ihren Gegnern einverstanden, daß die Wissenschaft in nothwendigen Wahrheiten bestehe, und daß die Erkenntniß dieser Wahrheiten Begriffe a priori in unserer Seele voraussetze. Solche ursprüngliche Begriffe sind als die Erklärungsgründe der menschlichen Erkenntniß auch vor Leibniz von Plato und Cartesius, nach ihm von Kant und Fichte behauptet worden. Und es ist wichtig, in diesem Punkt den leibnizischen Begriff der angebornen Ideen von verwandten Lehren zu unterscheiden. Denn, irren wir nicht, so befindet sich hier diese Theorie im Unterschiede von den verwandten Systemen in einer solchen Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen, daß ihr Urheber der glücklichste Vertheidiger der angebornen Ideen und offenbar der siegreichste Bekämpfer des entgegenstehenden Realismus sein konnte.

2) Leibnizens Idealismus im Unterschiede von Cartesius, Kant und Fichte.

Um das Gebiet der neuern Philosophie nicht zu überschreiten, so vergleichen wir mit den angebornen Ideen bei Leibniz auf der einen Seite die cartesianische, auf der andern die kantisch-fichtesche Lehre. Alle kommen darin überein, daß es im menschlichen Geiste ursprüngliche Begriffe giebt, welche unserer objectiven Erkenntniß zu Grunde liegen. Nach Cartesius sind die Erkenntnißprincipien, als deren höchstes diesem Philosophen der Gottesbegriff selbst gilt, dem menschlichen Geiste angeboren.* Nach Kant und Fichte werden sie von dem menschlichen Selbstbewußtsein hervorgebracht, und so wenig das Selbstbewußtsein angeboren ist, so wenig sind es jene Begriffe. Sie gelten bei Cartesius als ursprüngliche Thatsachen, bei Kant

* S. Bd. I. dieses Werkes. IX. Seite 136.

und Fichte als ursprüngliche Thathandlungen.* Darin liegt folgender Unterschied. Thatsachen sind gegeben und bestehen auch ohne unser Zuthun: so die Erkenntnißprincipien bei Cartesius; Thathandlungen dagegen sind nur, indem sie vollzogen werden, sie sind nicht Data, sondern Acte, die man nur erkennt, indem man sie ausführt: so die Kategorieen bei Kant und Fichte. Wie die mathematischen Figuren nur sind, indem sie unsere Anschauung entwirft oder construirt, so sind die Kategorieen nur, indem wir sie denken. Was sind die ursprünglichen Begriffe bei Leibniz? Was sie bei Cartesius waren: Thatsachen, die wir in unserer Seele finden und so wenig als unser eigenes Dasein selbst schöpferisch hervorbringen. Sie gehen der Reflexion voran und sind also weit entfernt, erst durch unsere selbstbewußte Thätigkeit zu entstehen.

Worin unterscheidet sich nun Leibniz von Cartesius, wenn bei Beiden die Erkenntnißprincipien angeborne Ideen oder ursprüngliche Thatsachen in unserm Geiste sind? Diese Thatsachen sind gegeben — von wem? Nach Cartesius sind uns jene Ideen von Außen gegeben, von Gott selbst unmittelbar angeboren, und aus dem Wesen des menschlichen Geistes allein nicht zu erklären. Warum nicht? Weil aus dem bloßen Denken nicht die Erkenntniß der Dinge, aus dem Selbstbewußsein nicht der Natur-, geschweige denn der Gottesbegriff folgen kann. Nach Leibniz

* So nennt sie Fichte. Und ebenso müssen die Kategorieen auch im Geiste der kantischen Philosophie angesehen werden. Der wörtliche Ausdruck Kants, daß die reinen Verstandesbegriffe a priori gegeben seien, zeugt nicht dagegen. Denn einmal will Kant diese Begriffe von den angebornen Ideen wohl unterschieden wissen, und dann macht er in seiner Kritik der reinen Vernunft den Versuch, sie aus dem ursprünglichen Acte des Selbstbewußtseins abzuleiten (vgl. die transcendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft).

dagegen sind jene Ideen in der Natur des menschlichen Geistes vollkommen begründet: sie sind nicht von Außen gegeben, da von Außen überhaupt Nichts in das Wesen einer Monade eintritt; sie sind auch nicht von Gott gegeben, da Gott einen directen Einfluß auf die Monaden überhaupt nicht ausübt; vielmehr sind sie in dem Wesen des menschlichen Geistes unmittelbar enthalten, sie liegen in dessen ursprünglicher angeborner Verfassung und machen daher seine Naturanlage.

Cartesius erklärt die Principien der Erkenntniß aus der Kraft Gottes, der sie unserm Geiste eingepflanzt hat; Leibniz aus der Anlage des menschlichen Geistes, die ohne unser Zuthun als eine ursprüngliche Thatsache fest steht; Kant und Fichte aus der Kraft des menschlichen Geistes, der sie durch die That des Selbstbewußtseins hervorbringt. So trifft auch in diesem Punkte Leibniz den Genius seiner Speculation, nämlich die richtige Mitte zwischen der dogmatischen und kritischen Philosophie. Die Principien der Erkenntniß sind ihm nicht Producte Gottes, auch nicht Producte des Menschen, sondern die Natur des Geistes. Und nur sofern die Natur überhaupt als ein Product oder eine Schöpfung Gottes angesehen wird, nur in diesem indirecten Sinne dürfen die angebornen Ideen von Gott hergeleitet werden. Indem Leibniz aus der Natur den menschlichen Geist erklärt, so denkt er im naturalistischen Charakter der dogmatischen Philosophie; aber er bildet den Vorläufer der kritischen, da er im Wesen des Menschen allein den Grund der Erkenntniß entdeckt: die angebornen Ideen sind bei ihm mittelbare Producte Gottes und unmittelbare Anlagen (ursprüngliche Thatsachen) des menschlichen Geistes.

Mit dieser eigenthümlichen Auffassung der angebornen Ideen ergreift unser Philosoph deren Vertheidigung gegen die Realisten, und er führt diesen wissenschaftlichen Streit um so sicherer und erfolgreicher, als er im Stande ist, die Gegner hier

mit ihren eigenen Waffen zu zwingen. Er vertheidigt seine Theorie mit den Waffen der Realisten, da er die angebornen Ideen in Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen auffaßt, als die naturgesetzlichen Bestimmungen des menschlichen Geistes darthut und gleich Naturgesetzen mit physikalischer Genauigkeit demonstrirt. In eben dem Gebiete, welches die Realisten als das einzige Reich der exacten Wissenschaft, als ihre eigene Heimath rühmen, nämlich in der Natur, entdeckt Leibnitz die angebornen Ideen, und er zeigt, wie deren Dasein Jedem einleuchten müsse, der den menschlichen Geist gründlich untersuche und nicht nach der bloßen Oberfläche beurtheile, wie Locke denselben „un peu à la legère“ betrachtet. Leibnitz verlangt von den Realisten im Namen der Naturgesetze die Anerkennung der angebornen Ideen, er stellt die bedenkliche Materie unter den Gesichtspunkt der Gegner selbst und nimmt daher diesen gegenüber eine ganz andree Stellung ein, als etwa Cartesius, Kant oder Fichte in der Vertheidigung der verwandten Theorie behaupten können. Die Beweise dieser Philosophen mögen noch so überzeugend sein, den Realisten werden sie niemals einleuchten, weil sie sich auf Principien stützen, welche das Gebiet der Natur übersteigen und darum dem Gesichtspunkte der Gegner fremd sind. Was nicht durch die Natur gegeben ist und als Thatsache fest steht, das läßt der realistische Verstand wo anders, aber nicht in der Wissenschaft gelten. Darum gilt ihm die Schöpfung vielleicht als eine gläubige Annahme, aber niemals als ein wissenschaftlicher Begriff. Als Schöpfungen aber, nicht als Thatsachen der Natur, gelten die ursprünglichen Begriffe sowohl bei dem Gründer der dogmatischen, als bei denen der kritischen Philosophie: der Eine erklärt sie für unmittelbare Schöpfungsacte Gottes, die Andern für unmittelbare Schöpfungsacte des menschlichen Geistes. Das sind den Realisten unverständliche Worte; und so lange in diesem Lichte die Erkenntnißprincipien erscheinen, werden die

Gegner des Idealismus nicht Licht, sondern Nebel zu sehen meinen, hinter dem ein exacter Verstand nichts Reales entdecken könne.

3) Locke und Leibnitz.

So imaginär und unklar erscheinen sie dem Gesichtspunkte von Locke. Und es ist richtig, daß der Beweis, womit Locke das Dasein der angebornen Ideen widerlegt, des Cartesius Theorie vollkommen entkräftet. Setzen wir nämlich den Fall, den Cartesius annimmt, daß dem menschlichen Geiste gewisse Begriffe a priori gegeben seien, woraus die Erkenntniß hervorgehe, so zeigt Locke den augenscheinlichen Widerspruch, in den eine solche Annahme mit der thatsächlichen Erfahrung geräth. Nach der Erklärung des Cartesius ist der Geist eine Substanz, deren Attribut im Denken besteht, also ein denkendes, selbstbewußtes Wesen, in dessen Sphäre sich Nichts findet, das nicht gedacht oder bewußt wäre. Daraus folgt das evidente Dilemma: entweder giebt es im Geiste keine angebornen Ideen, keine ursprünglichen Begriffe, oder sie müssen gewußt und zwar immer gewußt sein. Ist dies in Wahrheit der Fall? Vielmehr lehrt die Erfahrung das thatsächliche Gegentheil: die meisten Menschen wissen von den Principien der Erkenntniß nichts und sterben, ohne sie je zu erfahren; es giebt Niemand, in dem das Bewußtsein derselben immer gegenwärtig wäre; und die Wenigen endlich, die sich einer solchen Wissenschaft rühmen, erreichen sie erst nach langen Untersuchungen, während, wenn Cartesius Recht hätte, der Geist das Bewußtsein der angebornen Idee mit auf die Welt bringen müßte. Sind aber die Ideen nicht immer bewußt, so sind sie überhaupt nicht im Geiste, und es muß in Uebereinstimmung mit der Erfahrung geurtheilt werden: daß es keine angebornen Ideen giebt. Wenn dem Geist überhaupt etwas angeboren wäre, so könnten es nur Ideen, Begriffe, bewußte Vorstellungen sein. Sind dem Geiste nun, wie die

Erfahrung lehrt, keine Ideen angeboren, so folgt, daß ihm überhaupt Nichts angeboren ist, daß er vollkommen leer auf die Welt kommt, daß er keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete Erkenntniß hat, die nicht aus Begriffen, sondern nur aus sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet sein kann. Der Geist erzeugt Nichts, er empfängt Alles. Er ist an sich betrachtet leer wie eine tabula rasa, die nichts enthält und erst allmälig bevölkert wird von den Zeichen der sinnlichen Eindrücke und ihrer verschiedenen Combinationen; er gleicht einem unbeschriebenen Blatte, welches allmälig von der sinnlichen Erfahrung angefüllt wird, einer wächsernen Tafel, welche die Fähigkeit hat, die Impressionen der Dinge zu empfangen und aufzubewahren. Darum ist unsere Erkenntniß ein Product unserer Sinne, und es muß von dem menschlichen Verstande geurtheilt werden: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.

Das sind die Grundsätze, auf denen Lockes Versuch über den menschlichen Verstand beruht: 1) dem Geiste sind keine Ideen angeboren, 2) also ist ihm Nichts angeboren, oder er ist von Natur tabula rasa, 3) mithin bezieht der Geist seine Erkenntniß von den Sinnen, er empfängt sie von Außen, und da alles Empfangen ein empfängliches, impressionables, im Grunde materielles Wesen voraussetzt, so durfte Locke die Behauptung wagen, daß vielleicht die Seele selbst körperlicher Natur sei.

Alle diese Sätze gelten unter einer Voraussetzung, welche Cartesius festhält, daß nämlich der Geist im Gegensatz zum Körper nur im Bewußtsein bestehe, daß alle seine Vorstellungen bewußt, und die angebornen Ideen, weil sie allen Geistern gemein sind, in allen Menschen immer gewußt sein müssen. Sobald sich zeigen läßt, daß eben diese bewußten Ideen in den Meisten nicht sind, in Andern nur allmählig entstehen, so hat Locke sein Spiel gewonnen und den Cartesius, indem er ihm folgt, vollkommen widerlegt.

Und jene Voraussetzung sollte nicht gelten? Das Wesen des Geistes sollte nicht im Bewußtsein bestehen? Wenn sie gilt, müssen dann ohne Weiteres die lockeschen Sätze angenommen werden, die dem Geiste alle ursprüngliche Kraft absprechen und seinen Inhalt allein aus der sinnlichen Erfahrung ableiten? Wenn es keine ursprünglichen bewußten Vorstellungen giebt, soll es darum überhaupt keine ursprünglichen Vorstellungen geben? In diesem Dilemma zwischen Cartesius und Locke, zwischen den angebornen Ideen und der Erfahrung, zwischen Idealismus und Realismus ist ein Mittelweg möglich, den Cartesius bei dem Dualismus seiner Principien nicht ergreifen konnte, den Locke übersah, und den Leibnitz auf seinem überlegenen Standpunkt entdecken mußte.

Es ist wahr, was Locke aus der Erfahrung beweist: daß unserm Bewußtsein die angebornen Ideen weder sogleich noch immer gegenwärtig sind, daß unsern bewußten Vorstellungen die sinnlichen vorangehen, und daß überhaupt in unserm Geiste die Erkenntniß nicht unmittelbar gegeben ist, sondern allmählig entsteht. Das ist eine Thatsache, der Niemand widersprechen kann, und wenn die Begriffe des Cartesius damit streiten, so müssen wir diesen mangelhaften Idealismus hierin dem Gegner preisgeben. Die Erkenntniß entsteht, wir räumen es ein; aber daraus folgt nicht, daß sie nur aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht. Es ist nicht weniger wahr, was Cartesius behauptet, daß der Geist ein ursprüngliches Wesen ist, welches denkt und vorstellt. Diese ursprüngliche Kraft dem Geiste absprechen heißt so viel, als die Thatsache desselben verneinen, und wenn Locke an die Stelle dieser Kraft die tabula rasa setzt, so faßt er den Realismus eben so eng, wie Cartesius den Idealismus zu weit gefaßt hatte.

Beide Wahrheiten lassen sich sehr wohl vereinigen. Wir können mit Cartesius die Ursprünglichkeit des Geistes, mit Locke die Entstehung der Erkenntniß bejahen, und auf diese Weise zu

einem Schluß kommen, der weder mit den Thatsachen der Erfahrung, noch mit dem Wesen unserer Seele streitet. Wir sagen: die Erkenntniß entsteht, aber sie entsteht aus dem Geiste, indem sich dessen ursprüngliche Kraft entwickelt und die elementare Vorstellung zur bewußten aufklärt. Wie sich nun der Geist in den Einen mehr, in den Andern weniger ausbildet, so leuchtet ein, daß Vieles in seinem Wesen enthalten sein kann, was nur in Wenigen entwickelt und gewußt wird, daß überhaupt Alles, was die Natur des Geistes in sich schließt, dem Bewußtsein nicht gleich, sondern allmählig aufgeht, und nicht immer mit derselben Klarheit gegenwärtig bleibt. In seiner ersten und ursprünglichen Verfassung ist der menschliche Geist weder eine tabula rasa noch eine bewußte Erkenntniß, sondern die Anlage, woraus sich die Erkenntniß entwickelt und worin deren Principien oder Elemente, wie in einem gebundenen Zustande, schlummern. Anlage ist noch nicht entwickelte Anlage: im Zustand der Anlage ist der Geist noch nicht bewußter Geist; die Vorstellungen, welche in der Anlage latitiren, oder die angebornen Ideen sind als solche noch nicht bewußte Ideen. Dieser Begriff der Geistesanlage und Entwicklung löst das Dilemma zwischen Cartesius und Locke. Indem Leibniz aus der Anlage die Erkenntniß erklärt, so erklärt er sie im Geiste des Realismus aus natürlichen Bedingungen, denn jede Anlage ist eine Naturkraft; indem er diese Anlage in das Wesen der menschlichen Seele setzt, so erklärt er in Uebereinstimmung mit dem Idealismus die Erkenntniß aus der Natur des Geistes.

Dieser Begriff der Geistesanlage fehlt sowohl bei Cartesius, als bei seinem realistischen Gegner. Jener kennt nur das Attribut oder die Eigenschaft des Geistes; dieser sucht nur die Entstehung der menschlichen Erkenntniß. Weil im Beginn unseres Lebens die geistige Macht als Minimum, die sinnliche als Maximum erscheint, so setzt Locke die Geistesanlage gleich Zero und

erklärt die Sinnlichkeit für das Element aller Erkenntniß. Nach den dualistischen Begriffen des Cartesius ist der Geist naturlos, nach den sensualistischen Begriffen von Locke ist er kraftlos; bei dem Einen gilt er von vornherein für eine fertige, vollendete Substanz, bei dem andern für eine tabula rasa: also erscheint er unter beiden Gesichtspunkten als ein Wesen ohne Naturkraft, d. h. ohne Anlage.

Worin kann allein die Anlage des Geistes bestehen? In der Anlage der vorstellenden oder denkenden Kraft, die ohne Zweifel das Wesen des Geistes ausmacht. Wenn nun die entwickelte Vorstellung der deutlichen, reflektirten, bewußten Vorstellung oder dem vernünftigen Denken gleichkommt, so ist im Zustande ihrer Anlage diese Kraft die noch unentwickelte, also undeutliche, reflexions- und bewußtlose Vorstellung, die als solche noch nicht Erkenntniß und Wissenschaft, wohl aber die talentvolle Bedingung enthält, aus der beide hervorgehen.

Hier läßt sich mit einer bestimmten Formel, auf welche Leibniz bei dieser Streitfrage mit Vorliebe zurückkommt, der Mangel in den psychologischen Begriffen von Cartesius und Locke aufdecken. Beide haben die Anlage des Geistes darum nicht eingesehen, weil ihren Untersuchungen das Dasein der bewußtlosen Vorstellungen entging. Sie haben die bewußtlosen Vorstellungen darum nicht entdeckt, weil sie Vorstellen und Wissen für eine und dieselbe Sache nahmen, während sie doch in der eigenen Erfahrung leicht den Unterschied beider entdecken konnten. Denn wir stellen Vieles vor, ohne daß wir es uns vorstellen, d. h. ohne es zu wissen. Jede Gemüthsstimmung, die sich in deutliche Begriffe nicht auflösen läßt, beruht auf solchen bewußtlosen Vorstellungen. Und überhaupt jede bewußtlose Thätigkeit. Das Alphabet ist in den Lauten jeder menschlichen Sprache, aber nicht überall in den Zeichen der Schrift. Auch die Chinesen reden in den Lauten des Alphabets, denn sie können die Sprache

nicht anders als so articuliren, aber sie schreiben nicht in den Zeichen dieser Laute. Sie haben ein Alphabet, ohne es zu kennen, sie stellen es redend vor, ohne es zu wissen. So ist das Alphabet bei den Chinesen eine bewußtlose, bei den Griechen eine bewußte Vorstellung. Und so haben wir Vieles, ohne es zu wissen.*

Aber freilich in dem naturlosen Geiste, dessen Thätigkeit im reinen Denken besteht, kann Nichts vorgestellt werden, was nicht zugleich reflectirt würde, und Nichts gedacht, was nicht zugleich gewußt würde: hier fallen Vorstellung und Reflexion immer unterschiedslos in Eins zusammen.** Und eben dieselbe ungültige, mit der Erfahrung völlig unvereinbare, Voraussetzung beherrscht Locken in seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes und bedingt das ganze System des Sensualisten. Ursprüngliche Vorstellungen sind ihm reflectirte Vorstellungen, angeborne Ideen sollen bewußte Ideen sein, und weil sie das letztere nicht sind, so sind sie überhaupt nicht. Cartesius identificirt Vorstellen und Wissen; Locke identificirt nach derselben Theorie angeborne Vorstellungen mit reflectirten, oder, wie sich Leibnitz ausdrückt, bei ihm gilt inné gleich connu.

In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand macht Philaleth, der Repräsentant der lockeschen Philosophie, folgenden Einwurf gegen die angebornen Ideen: „Diese Ideen sind so wenig in den Geist aller Menschen von Natur eingeschrieben, daß sie nicht einmal in dem Geiste der meisten wissenschaftlich Gebildeten, die ja aus der gründlichen Untersuchung der Dinge ihren Beruf machen, sehr klar und sehr deutlich erscheinen, während sie doch von Jedermann erkannt sein

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. I. pag. 211.

** Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas. Monad. Nr. 14. pag. 706.

müßten.“ Darauf entgegnet Theophil im Sinne von Leibniz: „Das heißt immer wieder auf dieselbe Voraussetzung zurückkommen, die ich doch so oft widerlegt habe, nämlich auf die Annahme, daß Nichts angeboren (inné) sei, was nicht erkannt (connu) ist. Was angeboren ist, das wird nicht sogleich klar und deutlich als solches erkannt: es gehört oft eine große Aufmerksamkeit und Entwicklung dazu, um dessen inne zu werden, und eben diese Bedingungen haben die Leute der Wissenschaft nicht immer und alle andern Menschen noch weniger.“ *

Aber wie voreilig jenes inné = connu ist, wie diese Gleichung nicht weniger als alle Mittelglieder übersieht zwischen der Anlage und dem entwickelten Zustande, zwischen Virtus und Virtuosität: das läßt sich an den sensualistischen Begriffen selbst auf das Deutlichste darthun. Wir wollen annehmen, daß im Geiste inné gleich connu, die angebornen Begriffe gleich bewußten Begriffen oder Erkenntnissen sein sollen, daß darum, weil uns keine Erkenntnisse angeboren sind, dem Geiste auch keine Begriffe, also überhaupt Nichts angeboren sein kann. Wir wollen diese Voraussetzung zugeben, wenn sich das weitere System des Sensualisten damit verträgt. Was ist also der menschlichen Seele angeboren, wenn es die Begriffe nicht sind, wenn der Geist ursprünglich vollkommen leer, also so gut als nicht ist? Nur der Körper, so lautet die Antwort, und dessen Organe, deren sinnliche Wahrnehmungen die Quelle aller Erkenntniß ausmachen. Sind uns wirklich die körperlichen Organe und die sinnlichen Wahrnehmungen in dem Sinne angeboren, in dem es die Begriffe dem Geiste nicht sind? Denn das müssen sie sein, wenn Locke den Sensationen des Körpers die Ursprünglichkeit zuschreiben darf, die er dem Geiste und dessen Begriffen abspricht. Angeborne Ideen, sagt Locke, müssen bewußte Ideen, d. h. Erkenntnisse oder functionirende Begriffe

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. pag. 217.

sein. So müssen nach derselben Theorie angeborne Körper sich bewegende Körper, angeborne Organe functionirende Organe sein. Wenn in Rücksicht des Geistes Angeborensein so viel als Wissen bedeuten soll, so muß es in Rücksicht des Körpers so viel als Bewegung und Empfindung bedeuten. Die Sehkraft ist uns angeboren, aber nicht das Sehen; die Muskelkraft ist uns angeboren, aber nicht das Gehen. Warum soll man in demselben Sinne nicht sagen dürfen: Begriffe oder Erkenntnißvermögen seien uns angeboren, aber nicht das Erkennen? Warum sollen dem Geiste nicht in demselben Sinne die Vorstellungen angeboren sein, als dem Körper die Organe?

Indem Leibnitz das System der Harmonie gegen Bayle vertheidigt, bezeichnet er einmal die Vorstellungen oder die Gedanken als die Organe der Seele, als die Instrumente, womit die Seele ihre Gesetze ausführt.* Warum soll von diesen Organen nicht gelten, was von allen übrigen Organen ohne Ausnahme gilt? Wenn unserm Geiste darum Nichts angeboren ist, weil es nicht gleich Erkenntnisse oder entwickelte Begriffe sind, so ist in diesem Sinne auch dem Körper kein Sinnesorgan, auch der Seele kein Körper angeboren. Die Sinne, weil sie nicht sogleich empfinden, sind eben so gut tabula rasa, als der Geist, weil er nicht sogleich erkennt. Ist inné gleich connu, so ist der Unterschied aufgehoben zwischen Virtus und Virtuosität, und Locke müßte folgerichtig erklären: Wo keine Virtuosität ist,

* „Bayle wendet mir ein, daß die Seele keine Werkzeuge habe, um ihre Gesetze auszuführen. Ich antworte und habe geantwortet, daß sie deren allerdings hat: das sind ihre gegenwärtigen Gedanken, aus denen die folgenden hervorgehen, und man kann sagen, daß in der Seele, wie sonst überall, die Gegenwart schwanger sei mit der Zukunft.“ Répl. aux réflexions de Bayle. pag. 187.

da ist auch keine Virtus, wo die entwickelte Kraft fehlt, da fehlt die Kraft überhaupt; wo keine Erkenntniß ist, da sind auch keine Begriffe, wo keine Empfindung ist, da sind auch keine Organe, — Sätze, die nur dann richtig werden, wenn man sie umkehrt. Zu Gunsten seiner Voraussetzung müßte Locke nicht blos den Geist, sondern auch den Körper in ein ursprüngliches Nichts verwandeln und den Menschen überhaupt für tabula rasa erklären.

Nehmen wir das Angeborensein im Verstande Lockes als entwickelte Kraft, so muß es von den Ideen im Geiste eben so gut als von den Organen im Körper geleugnet werden. Nehmen wir es, wie Leibnitz, als Anlage oder unentwickelte Kraft, so gilt es von beiden, und dem Geiste sind in den Ideen die Organe der Erkenntniß eben so gut angeboren, als dem Körper in den Sinnen die Organe der Empfindung. Das ist der Mittelweg zwischen Cartesius und Locke, oder vielmehr der Beiden überlegene Standpunkt: der menschliche Geist ist weder unmittelbare Erkenntniß, wie sich Cartesius einbildet, noch, wie Locke meint, tabula rasa, sondern er ist Anlage zur Erkenntniß. Wir vergleichen in dem von Leibnitz beliebten Bilde die Erkenntniß oder den entwickelten Geist mit einem ausgebildeten Kunstwerke, etwa mit einer Herculesstatue: so erscheinen die Anlagen des Geistes oder die angebornen Ideen gleich einem Marmor, der von Natur so geädert ist, daß er die Herculesstatue präformirt und gleichsam in Lineamenten vorzeichnet, der also nach keiner fremden Idee mehr geformt, sondern nach seiner eigenen eingebornen Form nur polirt und ausgemeißelt zu werden braucht, um als deutliches Kunstwerk zu erscheinen. „Wenn die Seele jenen leeren Tafeln gliche, so wären die Wahrheiten in uns, wie die Herculesfigur in einem Marmor, der sich vollkommen gleichgiltig dagegen verhält, ob er diese Gestalt empfängt oder jene. Gesetzt aber, es gäbe Adern in dem Steine, die vor andern Gestalten diejenige des Hercules bezeichneten, so wäre ein solcher Stein zu

dieser Gestalt mehr bestimmt, und der Hercules wäre ihm gleichsam eingeboren, obschon Arbeit dazu gehört, um jene Adern zu entdecken und durch Politur zu reinigen, indem man Alles fortschafft, was deren deutliches Hervortreten verhindert. So sind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Dispositionen, natürliche Fähigkeiten (virtualités naturelles), und nicht als Handlungen, obschon diese Fähigkeiten immer zugleich von entsprechenden, oft unbemerkbaren Handlungen begleitet sind."*

Setzen wir an die Stelle der Kunst, die nur ein unvollkommenes Abbild der Dinge selbst ist, die lebendige Natur, die sich entwickelt, so ist der Geist diejenige Natur, in deren Anlage die deutliche Vorstellung der Welt oder die Wissenschaft schlummert. Aus dieser Anlage folgen zunächst die unklaren, sinnlichen Vorstellungen, aus diesen die deutlichen und bewußten, und daraus zuletzt die wissenschaftliche Erkenntniß. Wie nun der klare Verstand aus dem unklaren hervorgeht, so erscheint dieser in dem Bildungsgange des Individuums als erste Grundlage der Erkenntniß, und es wird von dem menschlichen Geiste nichts deutlich vorgestellt, was nicht vorher undeutlich oder sinnlich vorgestellt worden, es tritt nichts in unser Bewußtsein, was nicht vorher in bewußtlosen Vorstellungen die Seele eingenommen hat. In dieser Rücksicht urtheilt Locke mit Recht: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Aber wenn so in der Ausbildung unseres Geistes die sinnliche Vorstellung der deutlichen vorangeht, folgt daraus schon, daß sie ursprünglich ist, daß sie den ersten und ausschließlichen Grund aller Erkenntniß bildet? Vielmehr folgen die sinnlichen Vorstellungen selbst aus dem ursprünglichen Vermögen des Geistes, und sie würden niemals klare Gedanken aus sich entbinden können, wenn sie

* Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 196. Vgl. Liv. I. chap. 1. pag. 210.

nicht von einer verborgenen Denkkraft abstammten. Wir empfinden anders als die Thiere, und wir würden offenbar ganz wie sie empfinden, wenn nicht in unsern sinnlichen Wahrnehmungen schon eine höhere Seelenkraft thätig wäre, die allein in dem ursprünglichen Wesen des Geistes begründet sein kann. Unser Sinnenleben bildet daher in der Genesis der Erkenntniß nicht das Princip, sondern eine untere oder mittlere Stufe, welche das deutliche Bewußtsein bedingt, und welche selbst bedingt ist durch die Anlage des Geistes. Es ist wahr, daß wir Nichts deutlich wissen, was wir nicht sinnlich vorgestellt haben, aber es wird im Geiste überhaupt Nichts vorgestellt (weder deutlich noch undeutlich), was nicht aus dem Wesen des Geistes selbst folgt. Darum werden wir den lockeschen Satz, damit er nicht einseitig und bedenklich erscheine, mit Leibniz so ergänzen müssen: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse."

„Die Erfahrung ist nothwendig, ich gebe es zu", sagt Leibniz in den neuen Versuchen, „um die Seele zu gewissen Gedanken zu bestimmen und auf die Ideen in uns aufmerksam zu machen, aber wie können Erfahrung und Sinne jemals Ideen vermitteln? Hat denn die Seele Fenster? Gleicht sie Schreibtafeln? Ist sie wie Wachs? Offenbar machen Alle, die so von der Seele denken, dieselbe eigentlich zu einem körperlichen Wesen. Man wird mir den alten Grundsatz der Schule entgegenhalten: es ist Nichts in der Seele, was nicht aus den Sinnen kommt. Aber man muß davon die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen." *

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 223.

Zwölftes Capitel.

Die Entwicklung oder Genesis des Geistes.

I. Das dunkle Seelenleben. II. Das Seelenleben als continuirliche Vorstellungsreihe. Bewußtlose und bewußte Vorstellungen. III. Das Bewußtwerden. Wachsende und abnehmende Deutlichkeit. Die kleinen Vorstellungen (perceptions petites). Schlaf und Wachen. Die träumende Seele. Schlaf im Wachen. Zerstreuung und Aufmerksamkeit. Das unwillkürliche Leben. Die Gewohnheit.

Mit der Untersuchung der bewußtlosen Vorstellungen durchdringt die leibnitzische Pneumatik die geheime Werkstätte des Geistes und beleuchtet jene unterirdische Region unserer Seele, welche die neuern Psychologen den Genius des Menschen oder den Naturgeist zu nennen pflegen. Man darf behaupten, daß Leibnitz dieses Gebiet für die philosophische Anthropologie entdeckt hat. Denn während man das bewußtlose Seelenleben des Menschen gewöhnlich unter dem allgemeinen physiologischen Standpunkte auffaßte und erklärte, so hat Leibnitz zum erstenmale diese Thatsache unter dem specifisch psychologischen Standpunkte betrachtet und eine Entdeckung daraus gelöst, die seinem Zeitalter aufbehalten war. Er will nämlich aus den bewußtlosen Vorstellungen sowohl den Zusammenhang des Menschen mit dem gesammten Universum als dessen eigenthümliches Seelenleben erklären. Denn er entdeckt in jenen Vorstellungen auf

der einen Seite das Mittelglied zwischen der Thierseele und dem Menschengeiste, auf der andern Seite die geheimen und spontanen Seelenkräfte, welche die menschliche Individualität unaufhörlich bestimmen und zu jener unsagbaren Eigenthümlichkeit ausprägen, worin sich jeder Einzelne von allen Andern unendlich unterscheidet. Auf die bewußtlosen Vorstellungen gründet Leibnitz das Naturleben des Menschen, das wir mit allen übrigen Individuen gemein haben, und zugleich die Pointe der Individualität, die jeden Einzelnen von uns zu einem absoluten Singularis, zu einem Wesen einzig in seiner Art macht. In dem ersten Sinn erscheint die Differenz zwischen uns und den andern Individuen (Thieren und Menschen) als eine kleine, welche die Physiologen oft ganz übersehen, in dem zweiten als eine unendlich große, welche von den frühern Philosophen keiner entdeckt hat. Keiner nämlich hat in dem menschlichen Individuum die absolute Eigenthümlichkeit entdeckt, die jedes einzelne Menschenleben durchdringt, wie die Tonart ein musikalisches Kunstwerk, und sich in allen Aeußerungen desselben mitausspricht, in jeder noch so leisen Geberde des Körpers, in jedem noch so erhabenen Acte des Geistes. Was wir die Pointe der Individualität nennen, das ist der von geheimen Seelenkräften allmälig ausgebildete Kern des Menschen, woraus die Früchte seines Geistes hervorgehen, das ist die von geheimen Seelenkräften allmälig befestigte Grundlage des Willens, worauf in jedem einzelnen Menschen die eigenthümliche Persönlichkeit und der eigenthümliche Charakter beruhen. Ohne diesen Kern wären die menschlichen Charaktere Schatten. Es ist nichts in unserm Verstande, sagt Leibnitz, das nicht in der dunklen Werkstätte des Geistes angelegt worden. Eben so gut konnte er sagen, es ist nichts in unserm Charakter, was nicht in eben jener Werkstätte gleichsam als das Material unseres Willens zubereitet worden. Nichts wird von uns deutlich erkannt, was wir nicht vorher dunkel vorgestellt

haben. Nichts wird von uns deutlich gewollt, was wir nicht vorher dunkel und gleichsam instinctiv erstrebt haben.

I. Das dunkle Seelenleben.

Diese Entdeckung der menschlichen Psyche in ihrer unsagbaren Individualität unterscheidet Leibnitzen von den frühern Philosophen und macht ihn zum Urheber der modernen Psychologie. Und vor allen löst er an dieser Stelle das Räthsel seines eigenen Zeitalters. Denn das achtzehnte Jahrhundert, welches Leibnitz einführt, unterscheidet sich eben darin von allen andern Zeitaltern, daß es seine wissenschaftliche und poetische Aufmerksamkeit dem menschlichen Mikrokosmus hingiebt, daß es diesen Mikrokosmus mit dem größten Interesse gerade in seinem Stillleben, in seinen namenlosen Eigenthümlichkeiten betrachtet und dem einzelnen Menschenleben bis in die labyrinthische Verborgenheit der Seele nachgeht. Es ist hier nicht die sokratische Selbsterkenntniß, die im Individuum die Idee des Menschen (αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον) aufsucht, die in allen dasselbe ewige Urbild ausmacht, sondern es ist das Interesse an der prägnanten Eigenthümlichkeit, die sich in jedem verschieden darstellt: es ist der singulare Mensch in seinen Dispositionen und Anlagen, Gefühlen und Gewohnheiten, in seiner Empfindungsweise und Gemüthsbeschaffenheit, mit einem Worte das Individuum in den Pointen und Zufälligkeiten seines Daseins, welches hier mit so vielem Eifer beobachtet und in so vielen Selbstbekenntnissen und Autobiographieen zur Schau gestellt wird. In dem Worte Mensch faßt sich hier Alles zusammen, was in dem Stillleben der Seele Großes und Kleines enthalten ist: die zufälligen Gewohnheiten, wie die dämonischen Leidenschaften, das Spiel vorübergehender Neigungen, wie die durchdringende Macht des Genies, die kleinen Empfindungen, die mit dem Weltgewühle kommen und gehen, wie die großen namenlosen Gefühle, „die von Menschen

nicht gewußt oder nicht bedacht durch das Labyrinth der Brust wandeln in der Nacht." In dieser Nachtseite des Geistes wirkt der Genius so gut als der Dämon, und der Dämon so gut als das Naturkind, als das kleine in seine Gewohnheiten versenkte, in seinen sinnlichen Vorstellungen zerstreute Menschenleben. Und in einer solchen umfassenden Bedeutung nimmt Leibniz die bewußtlosen Vorstellungen. Sie bilden ohne Zweifel den bedeutendsten Begriff seiner Philosophie. Mit einer bündigen Formel bezeichnen sie den ganzen geheimen Mikrokosmus der Menschennatur, alle Kräfte der bewußtlos wirkenden Seele. Es handelt sich bei dieser Materie einmal um das Bindeglied, welches den Menschen mit der Weltordnung verknüpft, die moralische Welt an die physische bindet, den Geist im natürlichen Stufengange der Dinge festhält, und zugleich um den Schlüssel für das Labyrinth der einzelnen Menschenseele. Und in keiner Untersuchung dieser fein gesponnenen Philosophie habe ich lebhafter bewundert, wie sehr Leibniz einen divinatorischen, ich möchte sagen dichterischen, Tact mit dem genauen Verstande physikalischer Forschung zu vereinigen wußte.

II. Das Seelenleben als continuirliche Vorstellungsreihe.

Bewußtlose und bewußte Vorstellung.

Die Thatsachen der Natur und die Principien der Metaphysik werden zusammengeführt, um das Dasein der bewußtlosen Vorstellungen in unserer Seele zu beweisen. Wie in den Körpern die bewegenden Kräfte von der Natur constatirt und von der Metaphysik erklärt werden, so im Geiste die bewußtlos vorstellenden Kräfte. Hier findet sich dieselbe Uebereinstimmung zwischen den Thatsachen der Pneumatik und den Principien der Metaphysik, welche wir oben zwischen der Metaphysik und der Physik entdeckt haben.

Zunächst gelten uns die bewußtlosen Vorstellungen als eine nothwendige Annahme, ohne welche die Thatsache des Geistes so wenig erklärt werden kann, als ohne bewegende Kräfte diejenige des Körpers. Der Geist nämlich war die bewußte Vorstellung seiner selbst und der Welt, und daraus folgte nothwendig die deutliche und vernunftgemäße Erkenntniß der Dinge. Eine solche Erkenntniß bestand in nothwendigen und ewigen Wahrheiten, die nicht gefaßt werden konnten ohne Begriffe, die uns a priori gegeben sind, d. h. ohne angeborne Ideen. Angeboren aber sind uns niemals bewußte Vorstellungen; mithin müssen die angebornen Ideen bewußtlose Vorstellungen sein. So gewiß in unserem Geiste ewige Wahrheiten existiren, so gewiß giebt es in unserer Seele angeborne Ideen oder bewußtlose Vorstellungen. Ohne diese Voraussetzung ist die Thatsache der Pneumatik nicht zu erklären.

Was folgt aus der Metaphysik? Alle Dinge sind Kräfte, alle Kräfte sind thätige und zwar immer thätige Wesen.* Mithin sind die vorstellenden Kräfte immer vorstellend, und es giebt in denselben keine leeren Momente, so wenig als in den Körpern leere Räume oder in der Weltordnung leere Intervalle. Gilt dieser Satz ohne Ausnahme von allen Wesen, so muß von der menschlichen Seele erklärt werden, daß sie immer denkt, daß es keinen Augenblick unseres Lebens giebt, der von allen Vorstellungen gänzlich entblößt wäre. Aus den ersten Principien der Metaphysik folgt, daß die menschliche Seele unaufhörlich vorstellt oder fortwährend in der Entwicklung von Vorstellungen begriffen ist. Sonst wäre sie nicht Kraftäußerung, also überhaupt nicht Kraft, also nichts.

Unsere tägliche Erfahrung beweist, daß wir nicht immer mit Bewußtsein vorstellen. Da nun zufolge ewiger Gesetze die

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 386.

vorstellende Kraft immer wirkt, so müssen wir auch ohne Bewußtsein und ohne Reflexion vorstellen. Die Metaphysik begründet, was die Thatsache der Pneumatik zu ihrer Erklärung verlangt: daß es in unserem Geiste bewußtlose Vorstellungen giebt. Ja sie beweist mehr: daß die Seele, wenn sie nicht mit Bewußtsein vorstellt, immer von bewußtlosen Vorstellungen eingenommen und bewegt wird. Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir nicht immer bewußte Vorstellungen haben, sie läßt dahin gestellt sein, ob es bewußtlose Vorstellungen giebt oder nicht, ob der bewußtlose Geist in gewisser Weise thätig oder, wie Locke will, vollkommen leer ist. Die Thatsache der Pneumatik erklärt, daß es angeborne Erkenntnißprincipien und darum bewußtlose Vorstellungen geben müsse, sie läßt dahin gestellt sein, ob die letztere sich nur auf jene zur Erkenntniß nothwendigen Ideen beschränken und außerdem die Seele von Vorstellungen entblößt ist. Diese Möglichkeit verneint die Metaphysik. Sie behauptet, daß der menschliche Geist nirgends tabula rasa ist, daß seine eingeborne Kraft immer handelt, also immer *vorstellt*, sei es mit oder ohne Bewußtsein, daß die *bewußtlose Vorstellung* so *lange wirkt, als die bewußte cessirt.*

Auch genügen die Thatsachen unserer Erfahrung allein, um in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Metaphysik die Existenz der bewußtlosen Vorstellungen mit kategorischer Sicherheit zu erklären. Es ist durch Erfahrung gewiß, daß wir bewußte Vorstellungen haben. Es ist eben so gewiß, daß wir nicht immer mit Bewußtsein vorstellen. Also bleibt für unsere nicht bewußten Zustände nur das Dilemma übrig: *entweder sind hier keine Vorstellungen oder bewußtlose.* Setzen wir den ersten Fall: es seien gar keine Vorstellungen, die bewußtlosen Seelenzustände seien leer, so entsteht die Frage: woher kommen dann die bewußten? Aus *Nichts* läßt sich niemals *Etwas* erklären, Bewegungen können nur aus Bewegungen, Vorstellungen nur aus

Vorstellungen folgen. Wenn den bewußten Vorstellungen gar keine Vorstellungen vorangingen, so würden jene aus Nichts folgen, sie würden vollkommen unbegründet und unerklärlich, also so gut als nicht sein. Giebt es überhaupt Vorstellungen, so muß es deren immer geben; denn jede Vorstellung kann nur aus einer andern, diese wieder aus einer andern erklärt werden, so daß die Vorstellungsreihe auch nicht die kleinste Lücke erlaubt, denn auch in der kleinsten Lücke, in der geringsten Pause würde die Vorstellungskraft cessiren, und es wäre schlechterdings unbegreiflich, wie sie jemals wieder anfangen könnte. Dasselbe Gesetz der Continuität oder der unendlich kleinen Differenzen, welches den Stufengang der Dinge regiert, regiert auch in jeder einzelnen Monade die Function ihrer Kraft und läßt in stetigem Zusammenhange Kraftäußerung aus Kraftäußerung folgen. Ein Seelenzustand ohne Vorstellung wäre ein leerer Augenblick, ein psychisches Vacuum, welches ebenso unmöglich ist als das physische Vacuum im Körper oder das metaphysische (vacuum formarum) in der Weltordnung. Daß es in unserer Seele Vorstellungen giebt, ist durch Erfahrung gewiß. Aber diese Erfahrung wäre unerklärlich, wenn es nicht immer Vorstellungen gäbe. Also müssen wir das Seelenleben gleichsetzen einer ununterbrochenen, continuirlichen Vorstellungsreihe, deren Glieder in einem stetigen Fortschritte bis zu einem Grade der Intensität steigen, wo sie gemerkt, appercipirt, gewußt werden, und wiederum zu einem so geringen Grade von Intensität herabsinken, daß sie nicht mehr gemerkt, appercipirt, gewußt werden. Die Vorstellungen sind, wie die organischen Körper, in einer fortwährenden Verwandlung begriffen, worin sie sich entwickeln und wieder verhüllen, erleuchten und wieder verdunkeln, erwachen gleichsam und wieder einschlafen. Die wachen Vorstellungen sind die bewußten, die in den Erleuchtungskreis der Reflexion eintreten; die verhüllten, dunklen,

schlafenden Vorstellungen sind die bewußtlosen, die in den Schattenkreis der Seele, in die Nachtseite des Geistes wieder zurückgehen. Das Bewußtsein erleuchtet nie alle Vorstellungen zugleich, so wenig die Sonne in einem Augenblicke alle Orte der Erde bescheint, sondern es sind immer die am meisten entwickelten, intensivsten Vorstellungen, die gewußt werden, während die übrigen nach dem Grade ihrer Intensität mehr und mehr an Deutlichkeit abnehmen, sich mehr und mehr von dem Bewußtsein entfernen und zuletzt unter dessen Horizont, unter das Niveau unserer Aufmerksamkeit herabsinken.

III. Das Bewußtwerden.

Wachsende und abnehmende Deutlichkeit.

Die kleinen Vorstellungen.

Der bewußte Geist sieht die Vorstellungen, wie das entwickelte Auge die sinnlichen Dinge, im Verhältniß der Perspective. Je näher das Object unserm Gesichtspunkte, um so klarer das Bild, und umgekehrt, je entfernter das Object, um so schattenhafter seine Erscheinung. In der bewußten Seelenregion sind nicht alle Vorstellungen gleich deutlich, ebenso wenig als in unserm Gesichtskreise alle Dinge gleich sichtbar. An der Grenze des Horizontes verschwindet das Sichtbare, und innerhalb desselben werden die sichtbaren Dinge um so bemerkbarer, je näher sie unserm Gesichtspunkte kommen, um so dunkler, je weiter sie davon abliegen. Auch der bewußte Geist hat seinen Horizont, der gleichsam die Grenzlinie bildet zwischen den bewußtlosen und bewußten Vorstellungen. Was dieser Horizont in sich schließt, wird gewußt, aber nicht mit derselben Deutlichkeit; was jenseits desselben liegt, ist dem Bewußtsein nicht gegenwärtig. Wie die sinnlichen Erscheinungen allmälig in unsern Gesichtskreis eintreten und ihn wieder verlassen, ebenso allmälig treten die Vorstellungen in unser Bewußtsein, verlieren an Deutlichkeit,

je weiter sie sich nach der Grenze der geistigen Gesichtsweite entfernen, und wie sie die äußerste Linie überschreiten, so sinken sie wieder herab in die Schattenregion der Seele. Wir vergleichen die bewußten Vorstellungen mit den sichtbaren Dingen, die bewußtlosen mit den nicht sichtbaren, sei es, daß wir diese noch nicht gesehen haben oder nicht mehr sehen. Wird man noch sagen, daß es außer den bewußten Vorstellungen in unserer Seele gar keine Vorstellungen gäbe? Dies wäre ungefähr als ob man sagen wollte: außer den Dingen, die wir sehen, giebt es auf unserer Erde keine Dinge weiter, die Grenze unseres Horizontes ist die Grenze unseres Weltkörpers; wo der Himmel die Erde zu berühren scheint, da berührt er sie wirklich! So dürfen die Kinder urtheilen, aber nicht die Geographen. In der That, ein Psycholog, der die bewußtlosen Vorstellungen leugnet und die menschliche Seele da aufhören läßt, wo der bewußte Geist aufhört, käme einem Geographen gleich, der die Erde für eine Fläche erklärt und unsern Gesichtskreis für deren Grenze. Wie der sinnliche Horizont nur den kleinsten Theil der irdischen Welt umfaßt, so erleuchtet der bewußte Geist immer nur einen sehr kleinen Theil des menschlichen Mikrokosmus und erleuchtet ihn so, daß die bewußten Vorstellungen von der Peripherie nach dem Centrum zu immer deutlicher, von dem Centrum nach der Peripherie hin immer dunkler werden. Ein Psycholog, der die bewußte Vorstellungswelt in diesen Schattirungen nicht einsieht, in dieser wachsenden und abnehmenden Deutlichkeit, gleicht einem chinesischen Maler, der die Kunst der Perspective nicht versteht, und dessen Bilder darum so weit hinter den Anschauungen der Natur zurückbleiben.

In der Natur erscheinen uns die Dinge um so größer, je deutlicher und sichtbarer sie werden, um so kleiner, je weiter sie sich von unserm Standpunkte entfernen. Hier scheinen die Vorstellungen wirklich zu wachsen und sich zu verkleinern.

Dieser Vergleich der bewußten Vorstellungen mit den optischen (sichtbaren) liegt so nahe, daß wahrscheinlich eine solche Analogie Leibnitzen vorgeschwebt hat, wenn er die Vorstellungen sich verdeutlichen läßt, indem sie wachsen oder größer werden, und auf der andern Seite die undeutlichen und bewußtlosen Vorstellungen insgesammt als kleine Vorstellungen (perceptions petites) bezeichnet: das sind diejenigen, die entweder nur schwach und wie aus weiter Ferne, oder gar nicht appercipirt werden (perceptions insensibles, imperceptibles). Diese kleinen Vorstellungen im menschlichen Geiste sind analog den kleinen Körpern in der Natur, und sie verhalten sich zu den bewußten Vorstellungen, wie die Corpuskeln oder Atome zu den sichtbaren Körpern. Die bewußte Vorstellung unterscheidet sich von der bewußtlosen, wie das Große vom Kleinen: nicht durch einen Gegensatz, sondern durch eine graduelle Stufenreihe, die allmälig aus dem Kleinen das Große entstehen läßt. Alles in der Welt fängt klein an, die Bewegung in der Natur, wie die Vorstellung im Geiste, und es wird groß, indem es wächst und sich entwickelt. Das Große ist das entwickelte Kleine. Die großen (intensiven oder bewußten) Vorstellungen sind die entwickelten kleinen oder unbewußten.

Wie nun alle Entwicklung auf dem Gesetze der Continuität beruht, so erklärt dieses Gesetz allein, wie aus dem bewußtlosen Leben das bewußte, aus der Seele der Geist hervorgeht. Wenn es in der Welt nichts Kleines gäbe, so gäbe es keinen Anfang, kein Werden, und das Große wäre eine plötzliche, unbegründete und darum naturwidrige Erscheinung. Dann gäbe es in der Natur keine Continuität, die allein in der Entwicklung des Kleinen, in der allmäligen Genesis des Großen besteht. Dann gäbe es in der Welt keine Harmonie, die sich allein auf das Gesetz der Continuität gründet. Aus den kleinen Vorstellungen folgt die Continuität; aus dieser folgt die Harmonie. Darum

sagt Leibnitz: „es sind die kleinen Vorstellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre.“* „Die unbemerkbaren Vorstellungen,“ so heißt es in der Einleitung zu den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „haben in der Pneumatik eine eben so große Bedeutung als die Corpuskeln in der Physik; und es ist gleich unverständig, beide deshalb zu verwerfen, weil sie außerhalb unseres sinnlichen Gesichtskreises liegen. Nichts geschieht mit einem Schlage; es ist einer meiner größten und bewährtesten Grundsätze, daß die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies schon früher das Gesetz der Continuität genannt, und die Anwendung desselben ist höchst wichtig in der Physik. Dieses Gesetz bewirkt, daß man immer vom Kleinen zum Großen und umgekehrt eine mittlere Sphäre durchwandert, von Grad zu Grad, von Theil zu Theil, daß eine Bewegung niemals unmittelbar aus der Ruhe entsteht, noch zur Ruhe unmittelbar zurückkehrt, es sei denn durch eine verminderte Bewegung. So kann man keine Linie oder Längendimension durchmessen, ohne zuvor eine kleinere Linie zurückgelegt zu haben. Aber bis jetzt haben die Physiker, welche die Gesetze der Bewegung aufgestellt, jenes Gesetz nicht beobachtet, denn sie glauben, ein Körper könne augenblicklich eine Bewegung empfangen, die der seinigen schnurstracks zuwiderläuft. Fassen wir Alles zusammen, so läßt sich schließen, daß unsere bemerkbaren Vorstellungen in einer graduellen Entwicklung (par dégrés) aus den Vorstellungen entstehen, die zu klein sind, um bemerkt zu werden. Urtheilt man anders, so kennt man in der That wenig die unermeßliche Feinheit der Dinge, die immer und überall ein wirklich Unendliches in sich schließen.“**

* Siehe oben Schluß vom Cap. X. S. 292.
** Nouv. Essais. Avant-propos. pag. 198.

Das unendlich Große und das unendlich Kleine berühren sich im Individuum. Hier nämlich kann das eine nur durch das andere dargestellt werden. Setzen wir das unendlich Große gleich dem Universum und das unendlich Kleine gleich der bewußtlosen Vorstellung, so leuchtet ein, daß in der menschlichen Seele das Universum nie ganz klar und ganz deutlich, also entweder gar nicht oder nur unklar und undeutlich vorgestellt werden kann. Nur vermöge der bewußtlosen Vorstellung ist daher im Individuum das Ganze, das Unendliche, die Vorstellung der Welt gegenwärtig. Ohne das dunkle, unbewußte Seelenleben giebt es keinen Mikrokosmus. Ohne bewußtlose Vorstellungen, die das Ganze in sich schließen, giebt es im wahren Sinne des Worts keinen Weltzusammenhang, der jedes Wesen mit allen übrigen verbindet. Der Weltzusammenhang gleicht einem unendlich feinen, unendlich verschlungenen Gewebe, worin jeder Theil durch zahllose Fäden mit allen übrigen verknüpft ist. Keine menschliche Wissenschaft ist jemals im Stande, alle diese Fäden zu übersehen, jeden derselben zu unterscheiden und in seinem eigenthümlichen Laufe zu verfolgen. Und doch sind sie, doch entspringen und münden in jedem Individuum zahllose Fäden, die es mit allen Dingen, alle Dinge mit ihm verbinden, doch ist jedes Individuum von Natur in ein solches unendlich feines, unendlich mannigfaltiges, nie ganz zu entwirrendes Gewebe verflochten. Wie in dem Mittelpunkte eines Kreises zahllose Radien zusammenlaufen, zahllose Centriwinkel (entweder factisch oder idealiter) enthalten sind, so schließt die menschliche Seele unendlich viele Beziehungen und Vorstellungen in sich. Jenen unsichtbaren Fäden im Gewebe der Welt entsprechen die bewußtlosen kleinen Vorstellungen in der Seele des Menschen. „Sie bilden," sagt Leibniz, „jenes unsagbare Etwas, die Empfindungsweise, die sinnlichen Vorstellungen, die im Ganzen klar, im Einzelnen verworren sind; die Eindrücke, welche die Außenwelt auf uns

ausübt, und die das Unendliche in sich schließen, nämlich das Band, das jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet."*

Schlaf und Wachen.

Unsere Erfahrung kennt keinen Lebenszustand, worin die vorstellende Kraft pausirt und der Geist aufhört, Vorstellungen zu bilden. Etwa den Schlaf? Auch das schlafende Leben hat seine Vorstellungen, indem es träumt, und wir träumen immer. Was man den traumlosen Schlaf nennt, das ist Nichts, als der tiefe Schlaf, an dessen Träume wir uns nicht mehr erinnern, oder dessen Vorstellungen wir nach dem Erwachen nicht mehr vorstellen. Aber wir haben jedesmal beim Erwachen das Gefühl, daß eine gewisse Zeit während des Schlafes verflossen ist, und dieses Gefühl wäre unmöglich, wenn wir nicht geträumt, d. h. während des Schlafes Vorstellungen gehabt hätten. Denn wir messen allemal die Zeit nach den Vorstellungen, welche in ihr verfließen, so daß dieselbe Zeit uns lang oder kurz erscheint, je nachdem wir mehr oder weniger Vorstellungen während ihres Verlaufes gehabt haben. Wenn wir gar nicht träumten, so müßte uns die Zeit des Schlafes als keine erscheinen; da nun der verflossene Schlaf stets als eine gewisse verflossene Zeit erscheint, so beweist diese Erfahrung hinlänglich, daß wir immer träumen. Auch würden wir nicht mit Vorstellungen erwachen, wenn wir ohne alle Vorstellungen geschlafen hätten. Uebrigens

* Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne sai quoi, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison, que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 197.

begleitet auch den sogenannten traumlosen Schlaf immer eine schwache Empfindung der Außenwelt (sentiment de ce qui se passe au dehors), und man erwacht um so eher, je mehr sich diese Empfindung regt, obwohl sie nicht immer stark genug ist, um das Erwachen zu verursachen. Darum muß man die Beständigkeit der Vorstellungen in unserer Seele nicht auf die Träume allein gründen, weil im Schlafe auch eine Vorstellung der Außenwelt stattfindet.*

Schlaf im Wachen.

Hier macht Leibniz die ingeniose Bemerkung, daß sich das schlafende Leben, die bewußtlose, träumende Vorstellung der Außenwelt auch im wachen Zustande fortsetzt und mitten in unsern bewußten Handlungen gegenwärtig ist. Die bewußte Handlung nämlich, sei es in theoretischer oder praktischer Hinsicht, richtet sich immer auf ein bestimmtes Object, dem sie ihre ganze Aufmerksamkeit widmet. Je lebendiger und wirksamer diese Aufmerksamkeit ist, um so mehr concentrirt sich hier, wie auf einen Brennpunkt, das Bewußtsein, um so ausschließlicher wird seine ganze Thätigkeit von jenem Objecte eingenommen, und in solchen Zuständen höchster geistiger Anspannung verlieren wir, wie man zu sagen pflegt, Auge und Ohr für alle andern Dinge. Wir sehen und hören wohl, was uns umgiebt, aber undeutlich und wie im Traume. Die Eindrücke der Außenwelt nehmen uns nicht ein, sondern gehen unbemerkt an unserer Seele vorüber. Auf einen Punkt concentrirt, sind wir für alle andern zerstreut. Der Geist wacht in Rücksicht dieses einen Objects, und die Seele schläft in Rücksicht aller andern. Je lebhafter und angespannter dort die geistige Thätigkeit, um so bewußtloser sind die andern Vorstellungen, um so tiefer schläft gleichsam in dieser

* Vgl. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 224, 25.

Region unsere Seele. Man erzählt von Archimedes, daß er die Einnahme von Syracus überhört habe, versenkt in mathematische Speculationen. Ein Geometer wurde bei Aufführung eines großen Tonwerks plötzlich von dem Anblicke einer Figur an der Decke des Saales überrascht, die ihm ein mathematisches Problem vorstellte, und vergaß darüber vollkommen das Tonwerk: er hörte nur noch Geräusch, aber nicht mehr Musik. Die Seele des Archimedes schlief für das Kriegsgetümmel, das sie umtobte, sein Geist wachte in der Betrachtung der Cirkel; die Seele des Andern schlief in Rücksicht der Musik, während sein Geist in einer geometrischen Aufgabe verweilte. Der so gefesselte und ausschließlich beschäftigte Geist zerstreut sich nach allen andern Richtungen. Und im Zustande der Zerstreuung handeln wir wie im träumenden Schlafe nach verworrenen Vorstellungen, denn wir wissen nicht, was wir thun, was wir vorstellen. Wenn sich der Geist gar nicht mehr sammeln und auf einen bestimmten Punkt concentriren kann, so wird er völlig zerstreut, die Vorstellungen alle verwirren sich und werden bewußtlos. Dieser Zustand allseitiger Zerstreuung und völlig geschwächter Aufmerksamkeit bezeichnet immer den Uebergang von dem wachen Leben zum Schlafe. Die wachsende Zerstreuung ist das Einschlafen, die wachsende Aufmerksamkeit das Erwachen; so wie die wachsende Intensität der Vorstellungen das Bewußtwerden, die abnehmende das Bewußtloswerden war. „Wir haben immer," sagt Leibnitz, „Objecte, die unser Auge und Ohr einnehmen und darum unsere Seele berühren, ohne daß wir sie beachten, weil unsere Aufmerksamkeit in andere Objecte versenkt ist, bis jene stark genug werden, um uns zu fesseln: sei es, daß sich ihre Wirksamkeit verdoppelt, oder sonst aus andern Gründen. Das ist gleichsam ein partieller Schlaf, der sich nur auf gewisse Objecte bezieht (comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là), und dieser Schlaf wird allgemein, sobald unsere

Aufmerksamkeit in Rücksicht aller Objecte insgesammt cessirt. Auch ist es ein Mittel, um einzuschlafen, daß man seine Aufmerksamkeit theilt, um sie zu schwächen." *

Die Gewohnheit.

Während aus den bewußten Vorstellungen des aufgeklärten Geistes die Vernunfteinsicht folgt, worin alle Menschen übereinstimmen, so sind es die bewußtlosen Vorstellungen der dunklen Seele, welche dem Individuum das Gepräge der Eigenthümlichkeit mittheilen, worin sich jeder Einzelne von allen übrigen unterscheidet. Sie individualisiren den Menschen: sie bilden in seinem Seelenleben das Princip der Individuation. Jede einzelne kleine Vorstellung läßt in unserm Dasein ihre leise Spur zurück; diese Spur ist unvertilgbar und wirkt mit natürlicher Causalität fort, so daß ihr Effect nie mehr von unserm Lebensschauplatze verschwindet. Wie nun die Vorstellungskraft unaufhörlich wirkt, so reiht sich im continuirlichen Zusammenhange Wirkung an Wirkung, und aus diesen unendlich vielen kleinen Eindrücken resultirt allmälig der lebendige Gesammtausdruck einer in ihrer Art einzigen Individualität. Die kleinen Vorstellungen sind die bildnerischen, plastischen Seelenkräfte, welche unsere eigenthümliche Lebensform nach und nach auswirken, von denen jede einzelne die Lebensform in ihrer Weise detaillirt. Und dieser ganze Proceß der sich bildenden Seeleneigenthümlichkeit geschieht in geräuschloser Stille gleichsam hinter dem Rücken des wachen, selbstbewußten Geistes. Ehe wir mit Bewußtsein denken, mit Absicht wollen, finden wir uns bestimmt als eine schon ausgebildete Individualität, worin die Geistesrichtungen angelegt und präformirt sind. Diese Individualität bildet die Quelle, woraus der Verstand seine Erkennt-

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 225.

nisse, der Wille seine Absichten schöpft; sie macht den Stoff, welchen Verstand und Wille in die Potenz des Bewußtseins erheben. Was sich in unserer Seele heranbildet ohne deutliche Begriffe, ohne bewußte Absichten, das macht sich unwillkürlich. Darum sind es die kleinen Vorstellungen, aus deren Wirksamkeit unser gesammtes unwillkürliches Leben hervorgeht, worauf sich alle unsere unwillkürlichen Handlungen, unsere unwillkürlichen Zustände gründen. Der unwillkürliche Lebenszustand ist das Naturell und die Gewohnheit, die angebornen und die eingelebten Funktionen. Jenes macht unsere erste, diese unsere zweite Natur (altera natura) aus. Worin besteht nämlich die Gewohnheit, die ja zum größten Theil das menschliche Leben umfaßt? Offenbar darin, daß wir gewisse Eindrücke, gewisse Handlungen in unserm Leben so oft wiederholt haben, daß wir nicht mehr mit Bewußtsein darin gegenwärtig sind, daß sich ihre Vorstellungen durch die beständige Wiederholung bis zu einem Grade verkleinern, wo sie nicht mehr bemerkt werden. Gewohnte Eindrücke, gewohnte Handlungen sind solche, die in unsre Natur übergegangen sind und der Seele als habituelle Zustände und Fertigkeiten inhäriren. Sich an etwas gewöhnen, heißt so viel als: die bewußte Vorstellung der Sache oder Handlung (durch Wiederholung) in eine bewußtlose, kleine Vorstellung verwandeln. Wenn man lesen lernt, so ist jeder einzelne Buchstabe eine bewußte, große Vorstellung, welche die volle Aufmerksamkeit des Lernenden in Anspruch nimmt. Wenn man lesen kann, so sind die einzelnen Buchstaben kleine, so kleine Vorstellungen geworden, daß man sie nicht mehr beachtet, wenigstens zu beachten nicht mehr nöthig hat. Das Lesen können ist mithin eine Gewohnheit oder Fertigkeit, die sich mechanisch ausübt, weil die vielen einzelnen ingredienten Vorstellungen zu einer solchen kleinen Intensität zurückgeführt sind, daß sie nur noch der bewußtlosen Seele angehören. Und auf diese Weise

erklären sich alle unsere Gewohnheiten und überhaupt jeder habituelle Lebenszustand. Man hat das menschliche Leben nur zu seinem geringsten Theile erklärt, wenn man die Gewohnheit nicht erklärt, nicht aus der Natur der Seele abgeleitet hat. Die Macht der Gewohnheit gründet sich allein auf die Macht der bewußtlosen oder kleinen Vorstellungen. In der Entdeckung und fruchtbaren Anwendung dieses Begriffs besteht die vorzügliche Bedeutung der leibnitzischen Psychologie. Auf die kleinen Vorstellungen gründet sich das bewußtlose, unwillkürliche Seelenleben in allen seinen Erscheinungen; daraus entwickelt sich die bewußte Geistesthätigkeit. In den angebornen Ideen, welche zuerst kleine (unbewußte) Vorstellungen sind, liegen die logischen Bedingungen der Erkenntniß und die Instincte der moralischen Willensrichtungen. Alle deutliche Vorstellungen waren vorher dunkle. Das Bewußtsein erzeugt nicht völlig neue Ideen, sondern durchdringt und beleuchtet nur die in der Seele gegebenen. Eben so wenig gebiert der Wille rein aus sich heraus Vorsatz und Absicht seiner Handlungen, sondern er ergreift stets den hervorstechenden, überwiegenden Instinct. Die deutliche Willensabsicht ist allemal der am meisten intensive, entwickelte, darum ins Bewußtsein getretene Trieb. Wie nun jeder Trieb oder Instinct einen unwillkürlichen Seelenact bildet, so giebt es im menschlichen Willen keine bloße Willkür, in der menschlichen Seele keine leere Selbstbestimmung oder keine Freiheit, die in reiner Willkür bestände. Aus der Natur der menschlichen Seele und näher aus den kleinen Vorstellungen ergiebt sich mithin der eigenthümliche, eingeschränkte Freiheitsbegriff, welcher der leibnitzischen Ethik zu Grunde liegt. Es wird sich zeigen, daß dieser Freiheitsbegriff, wie früher die leibnitzische Erkenntnißtheorie, die Mitte und den Uebergang bildet zwischen Spinoza und Kant, zwischen der dogmatischen und kritischen, der rein naturalistischen und der rein moralistischen Philosophie.

„Alle Eindrücke," sagt **Leibnitz** in den **Neuen Versuchen**, „haben ihre Wirkung, aber alle Wirkungen sind nicht immer bemerkbar; daß ich mich lieber dahin als dorthin wende, geschieht sehr oft durch eine Verkettung kleiner Eindrücke (par un enchainement de petites impressions), deren ich mir nicht bewußt bin, und die mir diese Bewegung weniger annehmlich als jene machen. **Alle unsre unwillkürlichen Handlungen** resultiren aus dem **Zusammenwirken kleiner Vorstellungen**, und **eben daher kommen auch unsre Gewohnheiten** und **Leidenschaften**, die oft einen so großen Einfluß auf **unsre Vorsätze ausüben**; denn alle diese habituellen Zustände entstehen nach und nach, folglich würde man ohne die kleinen Vorstellungen niemals zu solchen bemerkbaren Dispositionen gelangen. Ich habe bereits bemerkt, wer diese Wirkungen in der Moral leugnet, der macht es wie die Idioten, die in der Physik die unwahrnehmbaren Körperchen in Abrede stellen: solche Idioten giebt es auch unter den Moralisten, die von der **Freiheit reden und dabei die Wirksamkeit der kleinen Vorstellungen übersehen**, die allemal nach der einen oder andern Seite unsre Neigungen entscheiden. Darum bilden sich diese Leute ein, es gebe in den moralischen Handlungen eine völlige Indifferenz, wie etwa beim Esel des Buridan, der mitten zwischen zwei Wiesen steht. Darüber werden wir später des Weiteren reden. Ich behaupte indessen: **daß die kleinen Vorstellungen den Willen geneigt machen, ohne ihn zu nöthigen** (ces impressions font pencher sans necessiter)."*

* Nouv. Essais Liv. II. chap. 1. pag. 225.

Dreizehntes Capitel.

Die Entwicklung des theoretischen Geistes: Aesthetik und Logik.

I. Die dunkle Vorstellung der Harmonie oder das Schönheitsgefühl. II. Die deutliche Vorstellung der Harmonie oder die Erkenntniß der Wahrheit. 1) Vernunft- und Erfahrungswahrheiten. 2) Der Satz der Identität als Princip der Vernunftwahrheiten. 3) Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten.

Was nun von allen Vorstellungen in unserer Seele gilt, daß sie allmälig sich entwickeln, aufklären und von der völligen Bewußtlosigkeit zur deutlichen Einsicht einen Zustand des dunklen Bewußtseins durchwandern, das gilt natürlich auch von den höchsten Vorstellungen. Auch diese werden in ihrem Entwicklungsgange der menschlichen Seele erscheinen müssen in dem magischen Zwielichte jenes dunklen Bewußtseins, welches die Mitte bildet zwischen dem bewußtlosen Sinnenschlaf und der deutlichen Verstandesbetrachtung. Die höchsten Vorstellungen gehen auf den höchsten Ausdruck der Dinge, auf deren Form, Ordnung, Harmonie. Wenn die Vorstellung der Form und Harmonie vollkommen entwickelt und aufgeklärt ist, so bildet sie das System der Wissenschaft und Philosophie. Ist der Formbegriff noch gar nicht in unserer Seele aufgegangen und in den Horizont

des Bewußtseins eingetreten, so leben wir noch im Zustande der rohen Begierde und des gemeinen Sinnengenusses. Zwischen diesem noch ganz verhüllten und jenem schon völlig entwickelten Zustande giebt es einen helldunkeln Uebergangspunkt, ein clair-obscur, worin dem Geiste die reinen Formen wahrnehmbar werden. Hier bildet sich in der menschlichen Seele eine dunkle Perception der harmonischen Ordnung, ein Formgefühl, welches von der bloß sinnlichen Vorstellung eben so sehr als von der rein logischen unterschieden werden muß. Denn die sinnliche Vorstellung beschränkt sich auf den körperlichen Eindruck, die logische verlangt die deutliche Definition des Gegenstandes. Nun giebt es eine Formbetrachtung der Dinge und einen Formgenuß, wozu sich der Sinneseindruck niemals erhebt, und die sich durch die logische Analyse in die gemeine Deutlichkeit auflösen. Die logische Analyse nämlich löst die Vorstellung des Gegenstandes auf in die Reihe der Theilvorstellungen und gelangt darum nicht zum Genuß und zur Totalanschauung seiner Form. Diese Formbetrachtung besteht in der ästhetischen Vorstellung; dieser Formgenuß ist das ästhetische Vergnügen oder der Kunstgenuß.

I. Die dunkle Vorstellung der Harmonie oder das Schönheitsgefühl.

„Die Musik,“ sagt Leibnitz, „entzückt uns, obwohl ihre Schönheit nur in harmonischen Zahlenverhältnissen, ihr Genuß in einem bewußtlosen, unwillkürlichen Zählen besteht. Und von derselben Art sind die Genüsse, welche das Auge in der Betrachtung der harmonischen Körperverhältnisse (dans les proportions) findet.“* Es wäre ein Unrecht am Geiste der leibnitzischen Philosophie, wenn wir diese Bemerkungen nur von ihrer mangelhaften Seite verstehen wollten, wonach die ästhetische Vorstellung bei Leibnitz wie eine bewußtlose, dunkle Mathe-

* Principes de la nature et de la grace Nr. 17. pag. 718.

matik erscheinen würde. Ist die dunkle Vorstellung der mathematischen Harmonie und Form ästhetisch, so muß offenbar dasselbe von der dunklen Vorstellung oder dem Gefühle jeder Harmonie, jeder Form gelten. Und Leibnitz ist weit entfernt, die Harmonie und Ordnung in den Dingen nur mathematisch zu erklären. Also ist die ästhetische Vorstellung mehr als dunkle Mathematik, und die Tragweite der obigen Sätze muß auf das gesammte Reich der Formen in Natur und Kunst bezogen werden.

Auch durchdringt kraft ihrer Principien die leibnitzische Philosophie die Elemente, die sich in jeder ästhetischen Vorstellung vereinigt finden, und sie begreift deren Verknüpfung, deren natürliche Synthese. Darum muß sie nothwendig die ästhetische Vorstellung, das Schönheitsgefühl in der menschlichen Seele entdecken, und obwohl sie diese Entdeckung nur vorübergehend berührt, nur mit wenigem angedeutet hat, so zählen diese Andeutungen unter ihre fruchtbarsten Ideen. Sie erkennt auf der einen Seite in den Dingen und in der Weltordnung die formgebende, zweckthätige Kraft und die harmonische Ordnung, deren Vorstellung in jedem Wesen gegenwärtig ist und in der menschlichen Seele bis zur Vernunfteinsicht fortschreitet. Auf der andern Seite erkennt sie in der menschlichen Seele die Entwicklung der vorstellenden Kraft und in dieser Entwicklung den Moment der dunklen, fühlenden Vorstellung. Also muß hier eine dunkle Perception, ein Gefühl der Form und harmonischen Ordnung stattfinden, und eben dieses Gefühl ist die ästhetische Vorstellung. Sie verknüpft in einem Act die objective Form mit dem subjectiven Gefühle. Diese Verknüpfung ist eine natürliche Synthese, weil die Formvorstellung, indem sie sich entwickelt, nothwendig das dunkle, fühlende Seelenleben passirt. Aesthetisch ist die empfundene Form. Schön ist die empfundene (gefühlte, dunkel percipirte) Harmonie, und häßlich die empfundene Deformität, die gefühlte Disharmonie. Dieser Schönheits-

begriff, welchen die leibnitzische Philosophie deutlich anlegt, wird der Keim zur spätern Aesthetik. So findet sich der Ansatz und die erste Grundlage für die Wissenschaft des Schönen schon in Leibnitz, und man darf daher nicht ohne weiteres behaupten, daß der Wolfianer Baumgarten die neuere Aesthetik begründet habe. Bekanntlich definirte Baumgarten das Schöne als sinnliche Vollkommenheit. Dieser Begriff sagt dasselbe als die leibnitzische Erklärung einer dunkel erkannten Harmonie; denn die dunkle Vorstellung ist der sinnlichen Wahrnehmung verwandt, und Harmonie ist vollendete oder vollkommene Form. Gefühlte (dunkel percipirte) Harmonie ist mithin sinnliche Vollkommenheit. Nur scheint uns der leibnitzische Begriff an Tiefe und Reichthum die baumgartensche Definition zu übertreffen. Harmonie sagt mehr, als der abstracte Begriff der Vollkommenheit; dunkle Vorstellung sagt mehr, als das sinnliche Wahrnehmungsvermögen. Der Begriff der Harmonie weist auf die Form, die in jeder ästhetischen Vorstellung das objective Element (die Erscheinung) ausmacht. Die dunkle Perception bezeichnet die Gemüthsstimmung, den Seelenzustand, worin die ästhetische Vorstellung stattfindet. Die ästhetische Gemüthsstimmung ist das große Geheimniß des Schönen, und diesem Geheimnisse kommt Leibnitz mit dem Begriffe der dunklen Vorstellung weit näher, als Baumgarten mit dem der sinnlichen Wahrnehmung. Um die ästhetische Vorstellung zu lösen, verknüpft Baumgarten das niedere Erkenntnißvermögen mit dem metaphysischen Objecte, Leibnitz die Seelenstimmung mit dem Formbegriff. Bei dem ersten werden die Gegensätze des Physischen und Metaphysischen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen aneinander gerückt; bei dem andern werden diese Gegensätze wahrhaft synthetisch vermittelt. Mit einem Worte die leibnitzische Formel berührt nicht bloß den Begriff, sondern zugleich die Poesie des Schönen, indem sie seinen psychologischen Factor, die im Schönen thätige Seelenkraft, darthut oder doch andeutet. Jedes wahre Gedicht,

sagt irgendwo Göthe, müsse dunkel sein. Er meinte damit die geheimnißvolle Schöpfungskraft, den unwiderstehlichen Zauber, der jedem echten poetischen Werke, jeder echten ästhetischen Vorstellung inwohnt. Auf eben dieses Dunkle, Verborgene, ich will sagen Irrationale in der ästhetischen Gemüthsstimmung deuten die leibnitzischen Sätze. Sie wollen mit unverkennbarer Absicht die ästhetische Vorstellung psychologisch erklären, und bilden in dieser Hinsicht weit mehr als Baumgartens Definitionen den Ausgangspunkt für die Schönheitsbegriffe der Aufklärung. Diese psychologische Erklärung des Schönen inclinirt auf die kritische, und sie hätte nur der Ausführung bedurft, um Leibnitzen auch in der Aesthetik als den deutlich bezeichneten Vorgänger Kants erscheinen zu lassen, als den echten Vermittler zwischen der dogmatischen Philosophie, die der Aesthetik entbehrt, und der kritischen, die sie neu begründet. Ist nämlich das Aesthetische, wie sich Leibnitz ausdrückt, eine dunkle Perception, so ist es eine Gemüthsstimmung; und zwar als Perception der Harmonie eine solche Gemüthsstimmung, worin nichts als die Vorstellung der Harmonie wirksam und gegenwärtig ist. Mithin besteht das Aesthetische auch nach Leibnitz in einer harmonischen Gemüthsstimmung, in dem Gefühle der Lust oder Unlust, und da Stimmungen oder Gefühle niemals durch Begriffe ausgedrückt werden können, so durfte Leibnitz so gut als Kant von dem Schönen sagen, daß es ohne Begriff gefalle. Aber der Unterschied zwischen beiden liegt in dem Verhältnißexponenten der ästhetischen und logischen Erkenntniß oder des Schönen und Wahren. In beiden Fällen besteht das Aesthetische in der gefühlten Zweckmäßigkeit oder Harmonie: aber bei Kant bildet dieses Gefühl eine innerhalb ihrer Grenzen unabhängige Gemüthsverfassung, die vom Verstande und dessen logischen Begriffen niemals angegriffen und aufgelöst werden kann, während bei Leibnitz die ästhetische Vorstellung als eine

Vorstufe der logischen gelten muß, wie die dunkle Vorstellung als eine Vorstufe der deutlichen. Was im Aesthetischen dunkel ist, das läßt sich bei Kant nie aufklären, sondern nur fühlen, das ist bei Leibnitz ein noch nicht aufgeklärter, wohl aber aufzuklärender Begriff. Dort ist das Aesthetische ein reines Gefühl; hier ist dieses Gefühl eine noch nicht völlig entwickelte und bewußte Vorstellung, ein noch nicht vollkommen ausgebildeter und deutlicher Begriff. Zwischen Gefühl und Verstand ist bei Kant die Verschiedenheit dynamisch, d. h. es ist eine andere Seelenkraft, welche die Gesetze der Erscheinungen denkt, eine andere, welche die Formen der Erscheinungen fühlt (die logische und ästhetische Urtheilskraft sind verschiedene Seelenvermögen), bei Leibnitz dagegen ist jene Verschiedenheit graduell, d. h. es ist dieselbe eine Seelenkraft, welche immer vorstellt, immer denkt, und von Grad zu Grad aus dem bewußtlosen Zustande durch das dunkle Bewußtsein und die ästhetische Vorstellung zur deutlichen Erkenntniß fortschreitet.*

* Diese leibnitzische Erklärung der ästhetischen Perception finden wir am richtigsten ausgeführt in M. Mendelssohns Briefen über die Empfindungen, die sich zunächst an Baumgartens Aesthetik anschließen. Mend. entdeckt das ästhetische Vergnügen in der Mitte zwischen der völlig dunkeln und der völlig deutlichen Vorstellung: in einem Formgefühl, welches vernichtet wird, sobald man den Gegenstand genauer analysirt und verdeutlicht. Darum will er gegen Baumgarten die Schönheit von der Vollkommenheit unterschieden wissen. Die Vollkommenheit der Dinge besteht in dem vernünftigen, inneren Zusammenhange der Theile, d. h. in der Gesetzmäßigkeit, die Schönheit in der gefälligen, äußern Verknüpfung, d. h. in der Form. Jene ist die Uebereinstimmung, diese die Einheit des Mannigfaltigen (Mendelssohns sämmtl. Werke. Bd. II. Brief 1—6).

II. Die deutliche Vorstellung der Harmonie oder die Erkenntniß der Wahrheit.

Daß die Möglichkeit der Erkenntniß gewisse ursprüngliche oder angeborne Ideen in uns voraussetzt, sei bewiesen. Welches sind diese angebornen Ideen? Jede Erkenntniß ist ein Satz oder ein Urtheil, welches von einem Dinge ein gewisses Prädicat aussagt. In einem wirklichen Erkenntnißurtheile muß jenes Prädicat eine nothwendige und wesentliche Bestimmung sein, welche der objectiven Natur des Dinges selbst zukommt. Gilt dieses nothwendige Prädicat nicht bloß von diesem oder jenem, sondern von allen Dingen, so ist unsre Erkenntniß allgemein. Allgemeine und nothwendige Erkenntnisse sind Wahrheiten, und hier unterscheiden sich deutlich zwei Classen von Wahrheiten nach dem Umfange der Dinge, den sie beschreiben.

1) Vernunft- und Erfahrungswahrheiten.

Begreift nämlich die Wahrheit nur mögliche oder denkbare Dinge in sich, so ist sie eine reine Vernunftwahrheit; geht sie dagegen auf die wirklichen, in der Natur gegebenen, Dinge, so ist sie eine Natur- oder Erfahrungswahrheit, denn die natürliche oder wirkliche Existenz der Dinge erscheint uns zunächst als ein Datum der Erfahrung. Mithin bestehen alle unsre Erkenntnisse entweder in Vernunft- oder in Erfahrungswahrheiten.* Die Vernunftwahrheiten gründen sich auf das Princip der Möglichkeit (Denkbarkeit); die Erfahrungswahrheiten auf dasjenige der Wirklichkeit (Thatsächlichkeit). Unter dem Principe der Möglichkeit verstehen wir die Bedingung, unter der allein irgend etwas existiren oder gedacht werden kann: was dieser Bedingung entspricht ist möglich, was ihr widerspricht

* Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Monad. Nr. 33. pag. 707.

schlechthin unmöglich; unter dem Principe der Wirklichkeit verstehen wir die Bedingung, unter der die Dinge thatsächlich existiren. Die oberste Vernunftwahrheit erklärt das Prädicat aller denkbaren Objecte; die oberste Erfahrungswahrheit erklärt das Prädicat aller wirklichen (im Reiche der Natur und Erfahrung gegebenen) Dinge. Diese obersten Sätze mögen Grundsätze oder Axiome heißen. Auf das erste Axiom gründen sich die reinen Vernunftwissenschaften, auf das andere die Erfahrungswissenschaften. Welches sind diese beiden Axiome? Oder, was dasselbe bedeutet, welches sind die Prädicate, die ohne Ausnahme allen denkbaren und allen wirklichen Dingen beigelegt werden müssen? Allgemeine Prädicate sind Kategorieen, welche die Erkenntniß und die Erfahrung ermöglichen und darum beiden vorangehen, also unserm Geiste a priori gegeben oder angeboren sind.

Nun gilt der schon früher erklärte Grundsatz, daß unserm Geiste nichts eingeboren ist, außer er sich selbst. Er selbst bildet aber nicht eine tabula rasa, sondern eine kräftige Substanz, der gewisse ewige Eigenschaften inwohnen. Was in ihm gegeben ist, das müssen wir offenbar auch mit ihm vorstellen. Unmittelbar in der Vorstellung unsres Selbstes liegt die Vorstellung jener ewigen Eigenschaften oder Attribute, die von jeder geistigen Substanz und von jedem Analogon derselben gelten. Also schließt die ursprüngliche Vorstellung unsres Selbstes nothwendig und unmittelbar die allgemeinen Begriffe oder Kategorieen in sich. Das sind die angebornen Ideen, die in der Form von Urtheilen die Axiome aller unserer Erkenntnisse ausmachen. Wie nun unsre Selbstvorstellung zur Reflexion und Deutlichkeit gelangt, so erhellen sich damit zugleich jene ursprünglichen Ideen und werden aus dunklen Begriffen bewußte Principien. „So schließt die Seele in sich das Sein, die Substanz, die Einheit, die Identität, die Kraft oder Causalität, die

Vorstellung, das Denken, und eine Menge anderer Begriffe, welche die Sinne uns niemals verleihen würden.“ *

Diese Kategorieen lassen sich auf zwei Fundamentalbestimmungen zurückführen. Wie bei Spinoza Denken und Ausdehnung die beiden Attribute jedes Wesens ausmachen, so bilden bei Leibniz thätige und leidende Kraft (Form und Materie), die Attribute jeder wirklichen Substanz. Vermöge der thätigen Kraft ist jedes Wesen eine ewige, sich selbst gleiche Einheit, eine unzerstörbare, mit sich selbst identische Individualität. Vermöge der leidenden Kraft ist es ein beschränktes Ding unter andern gleichfalls beschränkten. Die thätige Kraft bewirkt, daß jedes Wesen mit sich selbst übereinstimmt: die leidende, daß es mit den andern Dingen außer ihm übereinstimmt, oder, was dasselbe heißt, daß es ein wohlbegründetes Glied bildet in dem Zusammenhange des Ganzen. Darin, daß etwas mit sich selbst übereinstimmt, besteht seine ideale (mögliche, denkbare) Existenz; daß es mit den Dingen außer ihm, d. h. mit den Thatsachen der Natur übereinstimmt, darin besteht seine reale (wirkliche, bedingte) Existenz. Alles ideale (denkbare) Dasein steht unter logischen, alles reale (factische) Dasein unter physikalischen Bedingungen. Nun gilt von allen Objecten der Erkenntniß, daß sie entweder wirklich sind oder sein können, daß sie entweder nur möglich oder auch wirklich sind. Es giebt ein Prädicat, welches ohne Ausnahme von allen möglichen Dingen, und eines, welches ohne Ausnahme von allen wirklichen Dingen ausgesagt werden muß. Wie nun diese beiden Prädicate das gesammte Reich des Erkennbaren beschreiben, so ermöglichen sie die Erkenntniß und bilden deren oberste Grundsätze. Von allen möglichen Dingen nämlich gilt, daß sie mit sich selbst übereinstimmen: das Prädicat und der Satz der Identität. Von

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 223.

allen wirklichen Dingen gilt, daß sie mit den Bedingungen der Natur übereinstimmen und aus denselben erklärt werden müssen: das **Prädicat** und der **Satz der Causalität**. Diese beiden Sätze sind daher die Axiome aller unsrer Erkenntnisse. Das Princip der Identität bildet die oberste Vernunftwahrheit, die sich in allen Urtheilen wiederholt, gleichsam die Formel der reinen Vernunfterkenntnisse. Das Princip der Causalität bildet den Grund aller Erfahrungswahrheiten. Jenes ist der **oberste metaphysische**, dieses der **oberste physikalische Grundsatz**. Und die beiden Axiome verhalten sich zu einander genau so, wie die Metaphysik zur Physik. Nicht Alles, was im metaphysischen Sinne möglich erscheint, ist im physikalischen Sinne wirklich; wohl aber umgekehrt muß Alles metaphysisch möglich sein, was in natura rerum existirt. Nicht Alles logisch Denkbare ist ein Object der Erfahrung, wohl aber ist jedes Object der Erfahrung auch logisch denkbar. Der Satz der Identität gilt mithin ohne Ausnahme von allen Dingen; der Satz der Causalität gilt ohne Ausnahme nur von den Thatsachen der Wirklichkeit. Aus dem ersten fließt alle **formelle** Erkenntniß, aus dem andern alle **reale**. Die formelle Erkenntniß besteht darin, daß die Begriffe der Dinge **erklärt** und deutlich gemacht, die reale Erkenntniß darin, daß die Thatsachen der Dinge **begründet** und aus ihren natürlichen Bedingungen (d. h. aus dem factischen Zusammenhange mit den andern), abgeleitet werden.

2) Der Satz der **Identität** als Princip der Vernunftwahrheiten.

Das erste Axiom erklärt: jedes Ding muß mit sich selbst übereinstimmen, **es ist nur sich selbst gleich**. So gefaßt bildet es den **Satz der Identität**. Daraus folgt unmittelbar, daß kein Ding sich selbst widersprechen darf, daß ihm niemals Merkmale zukommen, die sich gegenseitig aufheben. A ist gleich A. Es ist unmöglich, daß A zugleich auch **nicht** A sein kann. So

gefaßt bildet das Axiom den Satz des Widerspruchs (principe de la contradiction), der offenbar nur die negative Tautologie vom Satze der Identität ausmacht. Endlich, wenn jedes Ding nur sich selbst gleich ist, so muß es von allen übrigen verschieden sein und also davon unterschieden werden. Es giebt auf der Welt nicht zwei gleiche (nicht zu unterscheidende) Dinge. So gefaßt bildet der Satz der Identität den der Verschiedenheit (principium indiscernibilium).

Wird der Satz der Identität, wie es gewöhnlich geschieht, durch die Formel $A = A$ erklärt, so erscheint er als eine leere Wiederholung, und es ist unbegreiflich, wie eine solche nichtssagende Tautologie von Leibnitz zum obersten Denkgesetze erhoben und von den folgenden Philosophen Wolf, Reimarus und Andern an die Spitze der Ontologie und Logik gestellt werden konnte. Denn die Denklehre, welche hier unter dem Namen der formalen Logik ausgebildet wird, entspringt direct aus jenem Axiom oder will sich wenigstens aus ihm allein ableiten. Und diese fruchtbare Bedeutung erhellt vollkommen aus dem richtig verstandenen Satze. Er will erklären, daß jedes Ding, in dem es sich selbst gleich ist, auch gleich sei allen ihm inwohnenden Merkmalen; daß mithin alle Urtheile durch sich selbst wahr und einleuchtend sind, deren Prädicat im Wesen des Subjectes liegt. Wenn man ein Ding durch seine Eigenschaften, einen Begriff durch seine Merkmale bestimmt, so wird in solchen Prädicaten das Subject nicht müßig wiederholt, sondern wirklich auseinandergesetzt und erläutert. Wenn daher jenes Axiom der Identität erklärt, daß jedes Ding sich selbst gleich sei, so liegt darin die weitere Aufgabe, daß es seinen Merkmalen gleichgesetzt werden solle. Alle Urtheile, welche diese Gleichung vollziehen, denken nach dem Gesetze der Identität. Weil hier das Prädicat allemal in dem Wesen des Subjectes enthalten und insofern mit demselben eins ist, darum nennen wir solche

Urtheile identisch. Weil hier das Prädicat allemal aus dem Wesen des Subjectes geschöpft und das letztere deshalb auseinandergesetzt und gleichsam in seine Theile aufgelöst werden muß, darum heißen die identischen Urtheile analytisch. Alle identischen oder analytischen Urtheile gründen sich mithin auf den Satz der Identität, und wir nennen sie Vernunftwahrheiten, weil sie so klar sind, als der Satz $A = A$. Nun sind alle rein logischen und alle rein mathematischen Urtheile in diesem Sinn identisch oder analytisch. Denn die rein logischen Urtheile bestehen in der Erläuterung oder Analyse der Begriffe: sie setzen den Begriff gleich seinen Merkmalen. Die mathematischen Urtheile bestehen in der Erläuterung oder Analyse der Größen: sie setzen die Größe gleich ihren Theilen. Unter diesem Gesichtspunkte darf mithin der Satz der Identität oder Einstimmigkeit als das oberste Denkgesetz sowohl für die Logik als die Mathematik gelten. Denn die Frage, ob Logik und Mathematik in ihren Urtheilen nur analytisch verfahren, kann nicht hier, sondern erst innerhalb der kritischen Philosophie untersucht werden.

Um jedes Mißverständniß zu vermeiden, so unterscheide man wohl zwischen der Methode der Wissenschaft und dem Charakter ihrer Urtheile. Die Urtheile der Mathematik gelten bei Leibnitz für analytisch; die Methode der Mathematik für synthetisch, weil sie von den allgemeinen Sätzen zu den besondern fortschreitet. Umgekehrt gelten die Erfahrungsurtheile für synthetisch, weil sie die Naturerscheinungen durch Causalität beurtheilen, d. h. mit andern Naturerscheinungen verknüpfen; die Methode der Erfahrung dagegen für analytisch (inductiv), weil sie vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitet.

Wir sind es Leibnitzen schuldig, sein oberstes Denkgesetz gegen die Angriffe und Mißverständnisse zu schützen, die seit Hegel und der von ihm begründeten Logik Sitte geworden sind. Man hat gesagt, der Satz des Widerspruchs erlaube nur

das einzige Urtheil A = A, und wie dieses Urtheil augenscheinlich leer und nichtssagend sei, so rücke man eben mit jenem Denkgesetze nicht von der Stelle. Das ist falsch. Man darf nach dem Denkgesetze der Identität auch urtheilen: A = a, b, c, d, e . . . , d. h. A ist gleich der Reihe aller seiner Merkmale. Jedes Glied dieser Reihe bedeutet ein Prädicat von A, und damit enthält jene Formel eine Reihe verschiedener Urtheile, die alle von dem Satze der Identität regiert werden. Auch dürfen wir im Geiste von Leibniz nicht unbedingt einräumen, was man unbedingt eingeworfen hat, daß sich das Denkgesetz der Identität mit dem Entwicklungsproceß der Dinge nicht vertrage. Leibniz wenigstens hat mit gleicher Energie beide behauptet, und er muß nothwendig den Satz der Identität in einem Verstande gedacht haben, welchem der Begriff der Entwicklung nicht widerspricht. Jedes Ding entwickelt, was in ihm liegt. Von dieser Wahrheit ist Leibniz so sehr überzeugt, daß sie den Mittelpunkt seiner Philosophie ausmacht. Aber jedes Ding entwickelt auch nur, was in ihm liegt: es entwickelt nur sich selbst, und insofern vollzieht jeder Entwicklungsproceß ein analytisches Urtheil, welches mit dem Satze A = A übereinstimmt. Der Widerspruch mithin, welchen Leibniz mit seinem Denkgesetze für unmöglich erklärt, ist nicht der naturgemäße, der in jeder Entwicklung, jeder Bewegung, jedem Werden vorkommt, sondern der naturwidrige, der sich nirgends findet. Jedes Ding kann nur sein und werden, wozu es die Natur angelegt hat; es kann niemals etwas sein oder werden, was seinem Wesen, seiner ursprünglichen Kraft und Naturbestimmung widerspricht. Dieses ist der Widerspruch, gegen den allein Leibnitzens Satz der Identität gerichtet sein will. Er leugnet, um an frühere Begriffe zu erinnern, nicht die Metamorphose, sondern die Metempsychose in den Dingen, wonach ein Individuum in die Natur eines andern übergehen kann.

3) Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten.

Wo es sich nun nicht mehr um Abstracta, wie die Begriffe der Logik und Mathematik, sondern um wirkliche Dinge und Thatsachen handelt, da genügt zur Erkenntniß derselben nicht blos das Denkgesetz der Identität. Naturerscheinungen wollen nicht blos erläutert und definirt, sie wollen begründet oder aus andern Naturerscheinungen abgeleitet werden. Eine Thatsache der Natur erklären, heißt so viel, als die Bedingungen darthun, unter denen sie stattfindet. Wie nun jede Naturerscheinung ins Unendliche bedingt ist, so verlangt ihre schließliche Erklärung einen letzten zureichenden Grund. Die physikalische Begründung der Dinge geht von Ursache zu Ursache und zielt mithin auf eine Endursache. Wenn das erste Denkgesetz von allen möglichen Dingen erklärt, daß jedes mit sich selbst identisch oder gleich seinen Merkmalen sein müsse, so erklärt das zweite von allen wirklichen Dingen, daß jedes seinen Grund, und zwar seinen letzten Grund habe. Das ist der Satz des zureichenden Grundes (principe de la raison suffisante, pr. rationis sufficientis). Welches ist der letzte, wirklich zureichende Grund? Offenbar niemals eine einzelne Naturerscheinung, die selbst bedingt, wiederum auf andere Naturerscheinungen als ihre Erklärungsgründe hinweist; also kann die letzte Ursache der Dinge überhaupt nicht im Reiche der Natur, sondern nur außerhalb derselben in einer übernatürlichen Macht, in einem absoluten Wesen angetroffen werden. Hier ist der Punkt, wo die Theologie die Physik integrirt, und der Gottesbegriff als letzte, unübersteigliche Ursache den natürlichen Causalnexus abschließt. Der Satz des zureichenden Grundes weist mithin unwillkürlich auf den Gottesbegriff, und dieser ist mit jenem Axiome zugleich der menschlichen Seele eingeboren. In der Idee der Causalität überhaupt liegt

nothwendig die Idee der absoluten Causalität eingeschlossen. Das Reich der relativen Ursachen ist die Natur, die absolute Ursache ist Gott. Und dies ist der Weg, auf welchem die leibnitzische Philosophie zur Gottesidee gelangt: sie folgert die Theologie aus der deutlichen Erkenntniß der Natur, d. h. sie demonstrirt das Dasein Gottes aus physikalischen Gründen. An die Stelle des ontologischen Argumentes setzt sie das kosmologische. Während bei Cartesius der Naturbegriff durch den Gottesbegriff unterstützt und vermittelt wird, so ist es bei Leibnitz vielmehr die Physik und Pneumatik, welche die Theologie begründen, und die Kosmologie wird hier durch die Theologie vollendet. Nur so ist der Begriff der natürlichen Theologie zu verstehen: das Wesen Gottes wird aus der Natur erkannt und durch die Natur offenbart.*

Das Axiom der Causalität führt bei Leibnitz nicht umsonst den Namen des zureichenden Grundes. Der zureichende Grund sucht die Endursache der Erscheinungen, und diese ist allemal eine zweckthätige. Darum bedeutet die ratio sufficiens zugleich causa efficiens und causa finalis, und der darauf bezügliche Satz bildet die gemeinsame Formel für das Princip der Causalität und Teleologie.** Hierbei müssen wir die Grenzen zwischen Physik und Theologie wohl in Acht nehmen, um nicht zu früh einer scholastischen Naturerklärung den Weg in die leibnitzische Philosophie zu öffnen. Denn die letztere ist nicht gemeint, der Theologie ein ungebührliches Regime über die Physik einzuräumen. Die causa finalis, welche in der höchsten Potenz den Gottesbegriff selbst ausmacht, will der exacten Naturwissenschaft die Mittelursachen, die Erklärung per causas efficientes, weder ersparen noch verkürzen: die Physik soll durch die Theologie nicht beein-

* Vgl. unten Cap. XVIII. Beweise vom Dasein Gottes.

** Vgl. oben Cap. VI. Seite 176—180.

trächtigt, sondern nur integrirt werden, und die Theologie tritt erst dann in ihre Rechte, wenn zur Erklärung der Natur alle Mittel der Physik nicht mehr zureichen. Sie fängt da an, wo die Physik aufhört.

Wenn sich nun auf den Satz der Causalität alle Erfahrungswahrheiten gründen: wie verhält sich dieses Princip aller Erfahrung zu der Erfahrung selbst? Das Material oder der Stoff aller unserer Erfahrungen besteht in den Thatsachen der Natur und Wirklichkeit. Damit aber aus diesem Stoff wirkliche Erfahrung und Wissenschaft hervorgehe, müssen die Thatsachen beurtheilt und verknüpft werden. Sie werden verknüpft durch den Begriff der Causalität, und dieser Begriff wird mithin nicht durch die Erfahrung gemacht, sondern er selbst macht vielmehr die Erfahrung. Der Causalitätsbegriff ist ein Princip, welches aller Erfahrung vorangeht und unserm Geiste ursprünglich inwohnt. Die Erfahrung selbst ist die Thätigkeit jenes Begriffs und verhält sich zu ihm, wie die Function zum Organ. In allen Erfahrungen, die wir machen, denken wir nach jenem Princip, urtheilen wir nach jenem Gesetze. Durch das Princip der Causalität werden die Thatsachen der Natur gedacht, Erfahrungsurtheile vollzogen, Erfahrungswahrheiten gebildet. Bezeichnen wir die Summe jener Thatsachen mit dem Worte Natur, die Summe jener Erfahrungswahrheiten mit dem Worte Naturwissenschaft: so leuchtet ein, daß nach Leibnitz die Naturwissenschaft nur möglich ist durch dieses dem Geiste eingeborne Axiom der Causalität. Erfahrungen machen auch die Thiere vermöge der sinnlichen Wahrnehmung. Aber die thierischen Erfahrungen werden nicht Wahrheiten und wissenschaftliche Urtheile, weil sie die sinnlichen Daten nur durch Gewohnheit und Gedächtniß verknüpfen, nicht durch das Vernunftprincip der Causalität denken. Wie bei Kant die Naturwissenschaft oder Erfahrung eine Function (Product) der ursprünglichen Verstandesbegriffe (Kategorieen) ist, so bildet sie bei Leibnitz eine

Function dieser angebornen Idee der Causalität. So weit geht Leibniz dem Geiste der kritischen Philosophie entgegen. Und hier sind seine wörtlichen Erklärungen über die Principien unserer Erkenntniß: „Unsere Schlüsse gründen sich auf zwei große Grundsätze: auf den Satz des Widerspruchs, kraft dessen wir urtheilen, daß Alles falsch sei, was sich widerspricht, und Alles wahr, was dem Falschen zuwiderläuft; und auf den Satz des zureichenden Grundes, kraft dessen wir urtheilen, daß keine Thatsache wahr oder wirklich, kein Satz wahrhaftig sei ohne einen zureichenden Grund, warum sich die Sache so und nicht anders verhält, obschon uns sehr oft diese Gründe nicht bekannt sind. So giebt es auch zwei Klassen von Wahrheiten: rationelle und factische; die rationellen sind nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich; die factischen sind zufällig (contingentes) und ihr Gegentheil möglich. Ist die Wahrheit nothwendig, so kann man den Grund durch Analyse finden, indem man die gegebenen Wahrheiten und Begriffe in einfachere Wahrheiten auflöst, bis man zu den primitiven gelangt. So führen die Mathematiker ihre Lehrsätze auf Definitionen, Axiome, Postulate zurück."

„Aber auch in den factischen Wahrheiten muß sich der zureichende Grund finden, nämlich in der Reihenfolge der Dinge, welche das Universum erfüllen: oder die Auflösung in Particulargründe würde sich bei der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge, bei der endlosen Theilung der Körper, in ein grenzenloses Detail verlieren. So haben sich eine zahllose Menge von Bildungen und Bewegungen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müssen zu der bewirkenden Ursache dieser Schrift, womit ich eben beschäftigt bin, und ebenso haben sich in meiner Seele eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Dispositionen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müssen, um die Absicht oder die Endursache (cause finale)

eben dieser Schrift auszumachen. Da nun dieses ganze Detail immer wieder auf andere, frühere Gründe zurückweist, die eben so zufällig sind und noch mehr ins Einzelne führen (denn jeder davon bedarf zu seiner Begründung einer ähnlichen Analyse), so kommt man nicht ans Ziel, und man muß den zureichenden oder letzten Grund außerhalb dieser Reihenfolge der Dinge, außerhalb dieses endlosen Details zufälliger Erscheinungen aufsuchen. Darum muß der letzte Grund in einem nothwendigen Wesen bestehen, worin der Wechsel der Dinge eminenter, als in seinem Urquell, enthalten ist, und eben dieses Wesen nennen wir Gott."*

Diese beiden Sätze der Identität und des zureichenden Grundes sind die Grundbedingungen, um die Weltordnung zu erkennen, wie sie im Geiste der leibnitzischen Philosophie besteht. Das Wesen der Dinge ist Monade. Die Monade hat einen Singularis und einen Pluralis; jener bildet die Einheit, dieser die unendliche Mannigfaltigkeit der monadischen Substanzen. In dem Satze der Identität begreift sich die monadische Einheit der Dinge, in dem Satze des zureichenden Grundes deren Mannigfaltigkeit und Zusammenhang. Um eine Welt zu erkennen, die eine zahllose Fülle von Substanzen ausmacht, sind zwei Bedingungen nöthig: man muß das Wesen der einzelnen Substanz und den Zusammenhang aller begreifen können. Die erste Bedingung erfüllt das principium identitatis, die andere das principium rationis sufficientis. Der Identitätsbegriff bildet gleichsam das angeborne Organ, um die Substanz als Monade (Einheit) zu fassen; der Causalitätsbegriff das Organ, um den Zusammenhang der Substanzen, das Verhältniß der Monaden (die Harmonie) zu verstehen. So erhebt sich der menschliche Geist durch diese beiden, ihm eingebornen, Ideen zur deutlichen Erkenntniß der Weltharmonie.

* Vgl. Monadol. Nr. 31—38 (incl.). pag. 707, 708.

Vierzehntes Capitel.

Die Entwicklung des praktischen Geistes: Moral.

I. Determinismus und Indeterminismus. Die innere Willensdetermination oder Neigung. II. Prädeterminismus und Fatalismus. Die innere Vorherbestimmung (Präformation) des Willens. III. Die Genesis des moralischen Willens. Instincte und Maximen. 1) Das moralische Naturell. 2) Das praktische Gefühl oder die Unruhe. 3) Die überwiegende Neigung und die Wahl. Glückseligkeit. Aufklärung. Der vernunftgemäße Wille oder die Freiheit. Die Menschenliebe und die harmonisch-sittliche Individualität.

Die Erkenntniß war die Vorstellung des bewußten Geistes; der Wille ist dessen Streben. Wir haben früher schon dargethan, wie Vorstellung und Streben nothwendig, und zwar in jeder Substanz, zusammengehören, denn die Vorstellung ist eine thätige Kraft, die in jedem Wesen eine lebendige Form ausprägt, eine bestimmte Individualität entwickelt und darum in ununterbrochener Veränderung von einem Zustande zum andern fortstrebt.* Dieses Streben, welches sich in der niedrigsten wie in der höchsten Monade regt, nennen wir die natürliche Spontaneität der Dinge, weil es von deren innerer, ureigener

* Vgl. oben Cap. VIII. Seite 223, 24.

Kraft herrührt. Jedes Streben schließt aber nothwendig ein Ziel oder eine Vorstellung in sich, wonach gestrebt wird, und je nachdem diese Vorstellung (dieses Object des Strebens) dunkler oder heller ist, erscheint das Streben selbst auf einer niedern oder höhern Stufe des Daseins. Ueberall findet es sich bestimmt durch eine Vorstellung, die es auszubilden und zu verwirklichen sucht. Ist diese Vorstellung die bewußtlose Naturform, so ist das Streben eine blinde, typische Kraft; wird die Vorstellung empfunden oder dunkel gefühlt, wie in der thierischen und menschlichen Seele, so ist das so bestimmte Streben Instinct; wird endlich jene Vorstellung erkannt oder deutlich gewußt, so nennen wir das so geleitete Streben Wille. Die blinde Kraft handelt nach einer völlig dunkeln Vorstellung, der Instinct nach einer verworrenen, der Wille nach einer deutlichen. Wie sich die deutliche, verworrene, dunkle Vorstellung zu der vorstellenden Kraft (perception) verhalten, genau ebenso verhalten sich Wille, Instinct, typische Bewegung zu der natürlichen Spontaneität (appetition). Die vorstellende Kraft ist die Basis, und jene Vorstellungsgrade sind ihre Potenzen. So ist der Instinct das spontane Streben in der Potenz der Seele, und der Wille das spontane Streben in der Potenz des Geistes. Was wir so eben Potenzen genannt haben, das sind Grade oder Entwicklungsstufen der ursprünglichen Kraft. Die deutliche Vorstellung war die entwickelte (reflectirte) dunkle, der Geist war die entwickelte Seele: so ist der Wille der entwickelte (bewußte) Instinct, und die Genesis des Willens ist dieselbe, als die Genesis des Bewußtseins. Unter diesem Gesichtspunkte muß die Natur des menschlichen Willens begriffen und die Frage nach der menschlichen Freiheit gelöst werden. Hier gilt der Grundsatz: jedes Streben ist bestimmt durch einen Zweck oder eine Vorstellung, wonach es strebt. Der Wille ist das durch eine bewußte Vorstellung bestimmte Streben. Diese Vorstellung schlum-

merte in dem nächtlichen Schachte der Seele als dunkle Regung, ehe sie als Instinct empfunden wurde; sie trieb die Seele als Instinct, ehe sie als Willensabsicht an das Licht des Bewußtseins hervortrat.

I. Determinismus und Indeterminismus.

Die innere Willensdetermination oder die Neigung.

In dieser Rücksicht müssen wir urtheilen, daß jede Willensrichtung determinirt ist. Es giebt keinen indeterminirten Willen. Indeterminirt wäre der Wille, wenn er schlechthin unbedingt, durch Nichts bestimmt oder leer sein könnte, so daß ihm die Wahl frei stände, diese oder jene oder auch gar keine bestimmte Richtung zu ergreifen und in einem Zustande zu verharren, worin er gar Nichts will. Wie aber unsere Individualität eine durchgängig bestimmte ist, so ist auch Geist, Bewußtsein und Wille durchgängig bestimmt, denn der Geist ist nichts anderes, als die zur deutlichen Vorstellung entwickelte Individualität. Es ist von der Seele gezeigt worden, daß sie immer vorstellt, immer denkt, wie die Kraft immer handelt, und es versteht sich von selbst, daß sie immer Etwas vorstellt, Etwas denkt, auch wenn sie sich dessen gar nicht bewußt ist. Dasselbe gilt vom Willen. Wir wollen oder streben immer; wir streben immer nach Etwas, auch wenn wir dieses Etwas nicht deutlich vorstellen. Wie es keinen leeren Raum in den Körpern, kein leeres Intervall in der Weltordnung, keinen Stillstand in den Vorstellungen giebt, so giebt es auch keine Pause im Willen. Wie jedes andere Vacuum, so ist auch das moralische unmöglich. Es giebt Zustände, wo wir keine bestimmten Vorsätze, keine deutlichen Willensabsichten verfolgen, aber immer befinden wir uns in einer Willensdisposition, in einem instinctiven Streben, welches mit größerer oder geringerer Intensität die Seele treibt, beunruhigt, und bei zunehmender Stärke zur

bewußten Willensrichtung leitet. Wir können nicht sagen, daß wir in solchen Zuständen Nichts wollen, sondern müssen uns besser so ausdrücken: daß wir nicht wissen, was wir wollen. Gäbe es einen Zustand, in dem wir wirklich Nichts vorstellen, Nichts wollen, so wäre nicht mehr zu begreifen, wie daraus jemals wieder eine bestimmte Vorstellung, ein bestimmter Wille hervorgehen, wie aus diesem Nichts jemals wieder Etwas werden könnte. Es hieße so viel, als den Willen überhaupt leugnen, wenn man einen leeren Willen, auch nur für einen Moment einen solchen Willen, annehmen wollte. Widerstreitet es aber den Naturgesetzen der menschlichen Seele, daß im Willen jemals ein Vacuum stattfindet, so folgt von selbst, daß es eine Willkür im Sinne der unbedingten Wahlfreiheit nicht giebt, denn diese vorausgesetzt, müßten wir auch das Vacuum wählen können. Willkür ist nur da, wo man den Willen selbst zum Gegenstande des Willens machen kann, wo es in der Macht eines Wesens liegt, ob es will oder nicht. Ist aber der Wille ein der Seele eingebornes, inwohnendes Streben, das mit ihrem Wesen zusammenfällt, so kann nur in Frage kommen, was wir wollen, aber nicht ob wir wollen. Daß wir wollen und immer Etwas bestimmtes wollen, ist schlechterdings nothwendig, und in diesem Sinne giebt es keine Willkür, in diesem Sinne keinen freien Willen (franc-arbitre). „Man redet ungeschickt," sagt Leibnitz, „wenn man thut, als ob wir das Wollen selbst wollen könnten. Wir wollen nicht wollen, sondern wir wollen handeln, und wenn wir zum Wollen erst den Willen nöthig hätten, so müßten wir auch einen Willen haben, um das Wollen zu wollen, und dies würde ins Endlose führen."* Mit einem Worte, man würde dann vor lauter Wollen nicht zum Willen kommen.

* Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous

Ist aber der menschliche Wille immer auf ein bestimmtes Ziel (bewußt oder unbewußt) gerichtet, immer von einem bestimmten Streben erfüllt, so steht er niemals in einem Indifferenzpunkte zwischen entgegengesetzten Richtungen, so schwebt er niemals in einem moralischen Gleichgewichte, worin nach verschiedenen Seiten genau dieselbe Neigung, dieselbe Disposition stattfindet. Denn gäbe es für verschiedene Handlungen eine vollkommen gleiche Willensdisposition, so müßten wir nothwendig Vieles zugleich wollen, und da dies unmöglich ist, so wären wir nothgedrungen in der Lage, gar Nichts zu wollen. Der nach entgegengesetzten Seiten gleich geneigte Wille würde unbeweglich stillstehen, wie ein Körper, den gleich starke Kräfte nach entgegengesetzten Seiten bewegen. Giebt es keinen leeren Willen, keine unbedingte Wahlfreiheit, so giebt es auch keinen gleich geneigten, so ist die absolute Indifferenz, das vollkommene Aequilibrium, psychologisch unmöglich, denn in diesen Zuständen würde sich der Wille in ein moralisches Vacuum versetzt finden. „Was die Willensfreiheit betrifft," sagt Leibniz, „so muß man sich vor einer Imagination hüten, die allen Begriffen des gesunden Verstandes widerspricht, nämlich vor der Annahme einer absoluten Indifferenz oder eines Gleichgewichtes (indifférence absolue ou d'équilibre), die manche für die Freiheit, ich aber für eine Chimäre halte."* Der wirkliche Wille befindet sich niemals in einer solchen unentschiedenen Schwebe, in einer solchen charakterlosen und indifferenten Zwischenstellung. In die Fabelwelt, nicht in die wirkliche Natur der Dinge, gehört die Geschichte vom Hercules, der am Scheidewege zwischen Tugend und Laster die unbedingte Wahl entscheidet, oder um

voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini. Nouv. Ess. II. ch. 21. p. 255. Vgl. Théod. I. 51. p. 517.

* Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. pag. 448.

zu einem weniger erhabenen Beispiele herabzusteigen, die Geschichte von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen verhungert. Die Phantasie kann leicht einen Hercules erdichten, der das Laster ebenso gut hätte wählen können als die Tugend, sie kann den Helden in einen abstracten Moralisten verwandeln und den Scheideweg zwischen dem Guten und Bösen entdecken: die Phantasie, wenn sie die eines Prodikus ist, kann solche Dinge fabeln, aber die Moral ihrer Fabel widerspricht der wahren Natur des menschlichen Willens. Niemals ist der menschliche Willen so indeterminirt, daß er ohne Neigung zwischen entgegengesetzten Richtungen wählen kann; niemals trennen sich in unserer Seele Gutes und Böses so genau und so rein von einander, daß auf der einen Seite die reine Tugend, auf der andern das reine Laster, und zwischen beiden im Indifferenzpunkte der unschlüssige Wille steht. Der Scheideweg in der Fabel und der Mensch an diesem Scheidewege sind nichts als die rhetorischen Erfindungen eines Sophisten. „Es giebt niemals," sagt Leibnitz, „eine solche indifférence d'équilibre, wo alles auf beiden Seiten vollkommen gleich ist, ohne überwiegende Neigung nach der einen Seite. Unzählig viele große und kleine Bewegungen von Innen und Außen wirken hier zusammen, wovon wir gewöhnlich nichts merken, und ich habe schon früher gesagt, daß uns solche Gründe determiniren, wenn wir aus dem Zimmer heraustreten, unwillkürlich diesen Fuß und nicht den andern vorzusetzen. Das stimmt vollkommen mit dem philosophischen Grundsatze überein, daß keine Ursache wirken kann ohne eine Disposition zur Wirksamkeit, und eben diese Disposition enthält eine Vorherbestimmung (prédétermination), welche das wirkende Princip entweder von Außen empfangen hat, oder wozu es kraft des eigenen frühern Zustandes vorbereitet ist. — Darum ist auch der Fall von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen steht, und mit völlig gleicher Intensität nach beiden Seiten trachtet,

offenbar eine Fiction, die in der Welt und in der Ordnung der Natur niemals stattfinden kann. Wäre der Fall möglich, so müßte der Esel freiwillig verhungern. Indessen die Frage ist im Grunde mehr als unmöglich, es müßte denn Gott ausdrücklich dieses Wunder hervorbringen. Denn die Welt kann niemals in gleiche Hälften getheilt sein durch eine Ebene, die mitten durch den Esel geht und ihn der Länge nach senkrecht durchschneidet, so daß auf beiden Seiten Alles an Größe und Beschaffenheit vollkommen gleich sei. Weder die Hälften des Universums, noch die Eingeweide des Thieres sind auf beiden Seiten jener senkrechten Theilungsebene von gleicher Beschaffenheit und Lage. Es wird mithin in und außer dem Esel der Dinge genug geben, die ihn mehr nach der einen als nach der andern Seite treiben, so wenig wir davon bemerken. Und wenn auch der Mensch frei ist, was vom Thiere nicht gesagt werden kann, so bleibt aus eben demselben Grunde auch im Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichtes zwischen zwei Richtungen schlechthin unmöglich; ein durchdringender Verstand würde jedesmal den Grund anführen können, warum der Mensch diese bestimmte Richtung ergreift, er würde die Ursache oder das Motiv bezeichnen, welches den Menschen gerade dahin geleitet hat, obwohl dieses Motiv oft sehr complicirt und für unsern Verstand unauflöslich sein wird. Denn die Verkettung der zusammengehörigen Ursachen erstreckt sich weit." *

Die Summe dieser ganzen Untersuchung lautet als positive Erklärung: **Der menschliche Wille ist stets durchgängig determinirt.** Es giebt keinen **leeren**, und ebenso wenig einen **grundlosen** (rein zufälligen) Willen. Der Wille strebt und handelt immer, jede Willensbestrebung folgt aus einer Neigung, jede Neigung aus einer andern. In dieser Rücksicht

* Théodicée Part. I. Nr. 46, 49. pag. 516, 17.

ist die leibnitzische Moral entschieden deterministisch und neigt sich auf die Seite Spinozas gegen die unbedingten Freiheitsbegriffe der kritischen Philosophie. Wo findet sich nun der letzte Grund der Willensbestimmungen? Wodurch wird der Wille determinirt? Ist dieser Grund eine äußere, fremde Gewalt, so handelt der Wille unter dem Zwange einer blinden Nothwendigkeit, welche den letzten Rest von Freiheit aufhebt. Der von Außen determinirte Wille ist gezwungen und mithin absolut unfrei; es giebt in ihm gar keine Selbstbestimmung. Wir befinden uns hier, was die Natur des menschlichen Willens betrifft, zwischen den beiden Extremen des Determinismus und Indeterminismus. Die äußerste Spitze des Determinismus behauptet, daß der menschliche Wille in allen seinen Handlungen durchgängig von Außen bestimmt sei; die äußerste Spitze des Indeterminismus behauptet die vollkommene Selbstbestimmung im Sinne einer unbedingten Wahlfreiheit. Jener verneint die Willensfreiheit ebenso unbedingt, als sie dieser fordert. Beide Moralsysteme bilden mithin eine Antinomie, denn sie verhalten sich genau wie Thesis und Antithesis. Und diese Antinomie finden wir geschichtlich ausgebildet auf der einen Seite in Spinoza, der den Determinismus in der äußersten Spitze darstellt, auf der andern Seite in Kant, der den Indeterminismus, den Begriff der absoluten moralischen Freiheit, auf gleicher Höhe behauptet. Zwischen beiden trifft Leibnitz die harmonische Mitte. Mit Kant verglichen ist Leibnitz Determinist wie Spinoza; dem letztern gegenüber ist er Moralist, der schon dem Aufgange der humanistischen Philosophie entgegensieht. In allen entscheidenden Punkten begegnen wir diesem Doppelgesichte der leibnitzischen Philosophie, das sich hier nach rückwärts dem Spinozismus, dort nach vorwärts den kritischen Begriffen zuwendet. Wenn bei Spinoza von der Natur die Moral, und bei Kant die Natur von der Moral verzehrt wird,

wenn dort die mechanischen Naturbegriffe, hier die moralischen Freiheitsbegriffe das Principat führen, so sucht Leibnitz in dem Systeme der natürlichen Moral die Uebereinstimmung beider. Der Determinismus wie der Indeterminismus, auf die Spitze getrieben, heben die Natur des Willens auf; jener nimmt ihm die Spontaneität, dieser die bestimmte Richtung. Eine Nothwendigkeit, welche den Willen und die Selbstbestimmung vernichtet, ist blind (nécessité brute), eine Willkür, welche den Willen leer macht und in ein Aequilibrium versetzt, ist chimärisch.

Ist nun der menschliche Wille durchgängig bestimmt, ohne gezwungen oder von Außen bestimmt zu sein, so ist die einzige Möglichkeit, welche übrig bleibt, daß er von Innen determinirt wird. Seine Determinationen sind Selbstbestimmungen, und da das Selbst seelenhafter Natur ist, so werden wir am besten den menschlichen Willen als einen durchgängig beseelten bezeichnen. Dieser Begriff stimmt mit dem Principe der leibnitzischen Philosophie vollkommen überein und fließt unmittelbar aus dem Wesen der Monade. Die Monade ist ein Mikrokosmus, auf den von Außen Nichts einfließt, der sich aus eigener Kraft auswirkt, und, was ursprünglich in ihm liegt, ausbildet. Diese innere, unantastbare Selbstthätigkeit ist unser „spontaneum," und in dieser eingeborenen Kraft, welche Leibnitz vortrefflich als „vis insita, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter" bezeichnet, liegt das Vermögen der libertas humana.* Was mich von Außen bestimmt, ist Zwang oder Gewalt; was mich von Innen bestimmt, ist Neigung oder Inclination. Die menschliche Freiheit besteht darin, daß nicht fremde Gewalt unsern Willen zwingt, sondern seine eigene Neigung ihn leitet. Die Form

* De ipsa natura etc. Nr. 10. pag. 157.

der Willensfreiheit ist bei Leibnitz die Neigung; der Grund der Neigung ist das eigene Naturell, die so bestimmte Individualität. Wir wollen Nichts, außer wozu wir geneigt sind; wir sind zu Nichts geneigt, was nicht aus der eigenen Seele, als unsrer unerschöpflichen Lebensquelle, hervorgeht.

Gegen Kant erklärt die leibnitzische Moral: die menschliche Freiheit besteht nicht in der Willkür, sondern in der Neigung. Gegen Spinoza: Der Grund unsrer Neigungen sind einzig und allein wir Selbst, als dieser so disponirte, ursprüngliche Mikrokosmus. Deutlicher läßt sich kaum zeigen, wie Leibnitzens Freiheitsbegriffe den kantischen gegenüber deterministisch (naturalistisch), den spinozistischen gegenüber humanistisch erscheinen. Neigung ist nicht Willkür. Denn die Willkür wählt, was ihr beliebt, und ist in dieser Wahl schlechthin grundlos; die Neigung dagegen ist begründet, sie ist jedesmal ein Product aller frühern Neigungen und Seelenstimmungen, und die Analyse derselben führt uns in das Detail der kleinen Vorstellungen, in das nächtliche Seelenleben, welches die deutlichen Begriffe niemals ganz zu beleuchten und zu durchdringen vermögen. Das Product kennen wir, aber nicht die unendlich vielen Factoren, die aus dunkler Vergangenheit dazu mitgewirkt haben. Und weil uns die Factoren unserer Willensrichtung dunkel sind, die Gründe dieser Neigung, die wir im Augenblicke lebhaft fühlen, deutlich vorstellen, mit Eifer verfolgen, so bilden wir uns ein, sie sei grundlos, sie sei ein Product unserer Wahl, ein willkürlicher Vorsatz, während sie in Wahrheit ein Product unserer Natur ist. Unsere Willensentschlüsse und Neigungen werden nicht bestimmt durch Gott, wie die Thomisten meinen, auch nicht, wie Cartesius wollte, durch ein inneres lebhaftes Gefühl der Unabhängigkeit, sondern durch den geheimen, naturgesetzlichen Gang unseres Seelenlebens. Wenn wir uns einbilden, daß unsere Neigungen allein von unserm Gutdünken abhängen, so

ist dies ähnlich, sagt Leibniz, „als ob es der Magnetnadel beliebte, sich nach Norden zu neigen, denn sie würde meinen, in dieser Neigung unabhängig von jeder andern Ursache zu sein, weil sie die kleinen, unmerklichen Bewegungen der magnetischen Materie nicht einsieht." Spinoza hatte gesagt, ein Mensch, der sich einbilde, in seinen Handlungen frei zu sein, gliche dem geworfenen Stein, der sich einbilde, zu fliegen. Die Magnetnadel und der Stein, beide sind determinirt: aber der Stein folgt der Gewalt des Stoßes, die Magnetnadel der eigenen Neigung. Der Stoß ist eine äußere, die Neigung eine innere Determination. Und gerade so unterscheidet sich der leibnizische Determinismus von dem spinozistischen.

So bildet Leibnizens Freiheitsbegriff zwischen Nothwendigkeit und Willkür die glückliche Mitte: er weiß in dem menschlichen Willen die monadische Unabhängigkeit und spontane Selbstbestimmung mit der durchgängigen Determination zu vereinigen. Als Neigung ist der menschliche Wille weder gezwungen noch unbestimmt, sondern stets durch bestimmte Motive gelenkt und auf bestimmte Zwecke gerichtet. Indessen darf man nicht sagen, daß in unserer Seele irgend eine Neigung, irgend eine Handlung, die wir zufolge derselben vollziehen, schlechterdings nothwendig sei im metaphysischen Sinne des Wortes. Wäre sie dies, so müßte ihr Gegentheil unmöglich sein. Daß ich in diesem Augenblicke diese Zeilen hier schreibe, ist eine Handlung, die sich aus meiner Neigung erklärt, das ist eine Neigung, deren letzte Prämissen sich weit hinaus in mein vergangenes Seelenleben erstrecken: insofern ist meine gegenwärtige Handlung durchgängig bestimmt und vollkommen motivirt. Ist sie deshalb nothwendig, nämlich so nothwendig, daß ihr Gegentheil unmöglich ist, daß ich in diesem Augenblicke schlechterdings nichts anderes thun kann,

* Théodicée Part. I. Nr. 50. pag. 517.

als gerade diese Zeilen schreiben? Man braucht die Frage nur zu stellen, um sie zu verneinen. Denn bei der unendlichen Fülle von Neigungen und Bestrebungen, welche die menschliche Seele in sich schließt, wäre es eben so gut denkbar, daß in diesem Moment eine andere Neigung überwiegt, daß mich eine andere Willensabsicht zu einer andern Handlung bestimmt. Und die letzte aller Bedingung, woraus unsere Neigungen folgen, liegt in der ursprünglichen Disposition der Seele, in der ihr eingebornen Anlage, in der Existenz unsrer Individualität. Ist diese Existenz nothwendig im metaphysischen Sinne? Eben so nothwendig, als eine geometrische Wahrheit? Ist sie etwa absolut? Wie sie das letztere nicht ist, so ist ihre Nothwendigkeit eine relative, bedingte, hypothetische, d. i. eine solche Nothwendigkeit, die nicht unter allen, sondern nur unter gewissen Umständen stattfindet. Und eben diese bedingte, conditionelle Nothwendigkeit, die von unserm Dasein überhaupt gilt, erstreckt sich auch auf alle Willensäußerungen desselben. Wie man bei der Freiheit genau unterscheiden muß zwischen der Selbstbestimmung und Willkür, so muß man bei der Nothwendigkeit genau unterscheiden zwischen der absoluten und relativen, der metaphysischen (geometrischen) und der natürlichen (physikalischen) Nothwendigkeit. Die Freiheit des menschlichen Willens besteht in der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung,* nicht in der Willkür. Die Nothwendigkeit in den Neigungen und Handlungen des menschlichen Willens ist psychologisch, nicht metaphysisch. Auf die Psychologie des Menschen gründet Leibnitz Aesthetik, Logik, Moral.

* Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16. pag. 128.

II. Prädeterminismus und Fatalismus.

Die innere Vorherbestimmung (Präformation) des Willens.

Unsere ursprüngliche Seeleneigenthümlichkeit, die Anlage unserer Individualität macht den letzten Grund der Neigungen, Willensentschlüsse und Handlungen. Sie waren in uns angelegt, bevor sie von uns ergriffen und ausgeführt wurden. Sie waren Seelenbestimmungen, ehe sie Willensbestimmungen wurden. Alle unsere Handlungen sind in diesem Sinne vorherbestimmt oder prädeterminirt. Sie sind vorherbestimmt nicht im theologischen, sondern im psychologischen Verstande, d. h. nicht (unmittelbar) durch den Willen Gottes, sondern durch die Natur der menschlichen Seele. Was Leibniz gewöhnlich Präformation nennt, genau dasselbe heißt in Rücksicht des Willens Prädetermination. Der präformirte Wille ist der prädeterminirte. Wie die Form des Körpers und die Form der Erkenntniß, mit einem Worte die gesammte Individualität, präformirt ist in der Seelenanlage, in den angebornen Vorstellungen und Ideen, so ist hier auch die moralische Individualität oder der Wille präformirt. Die Anlage oder Natur jeder menschlichen Seele macht die Grundlage jedes Charakters. Der Charakter verhält sich zur Psyche des Menschen, wie die Frucht zum Kern, und es läßt sich im leibnizischen Verstande auf den Charakter jenes Wort anwenden, das Schiller seinem fatalistischen Helden in den Mund legt:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Wir haben früher schon darauf aufmerksam gemacht, daß nach den Begriffen der leibnitzischen Philosophie die Bildung des Charakters niemals das Maaß der jedesmaligen Individualität übersteigt, daß der Charakter nichts anderes ist, als der deutliche Willensausdruck der Individualität. Der Wille kann so wenig als der Verstand die feste Naturgrenze des Individuums durchbrechen. Die Thatkraft des Menschen reicht so weit als seine Macht, und alle Macht, die wir besitzen, ist erschöpft in dem ursprünglichen Fonds unserer Seele. Das ist das unzerstörbare Fundament, worauf jeder Charakter ruht: diese ursprüngliche Naturmacht im Individuum, die uns unwillkürlich beherrscht und die sich in großen, gewaltigen Individuen als Dämon offenbart. Denn das Dämonische, wo es erscheint, besteht in einer unwillkürlichen, dunkeln Gewalt, die fortreißend wirkt. Indem Leibnitz in den kleinen Vorstellungen, wie er sie nennt, das unwillkürliche, elementare Seelenleben begreift, so erleuchtet sich von hier aus jener naturmächtige Factor im Willen und Charakter des Menschen, jenes dämonische Element in den gewaltigen Charakteren. Wie der Begriff der Erkenntniß, ebenso weist der Begriff des Charakters, wenn wir denselben analysiren, zurück auf die Anfänge des Geistes, auf die angebornen Ideen, auf die kleinen, elementaren Vorstellungen. Unter Charakter verstehen wir die constante Willensrichtung, d. i. Wille und Neigung im Zustande der Gewohnheit, und die Gewohnheit ist die zur unwillkürlichen oder kleinen Vorstellung gewordene Handlung. Das scheinbar Irrationale (rein Individuelle) das in jedem fest ausgeprägten Charakter enthalten ist, der typische Ausdruck, die habituellen Neigungen, mit einem Worte die ganze reflexionslose Naturseite des Charakters, kann allein aus der Wirksamkeit jener kleinen Elementarfactoren der Seele erklärt werden.

Bei diesem entschiedeneen Prädeterminismus könnte die

leibnitzische Moral leicht fatalistisch erscheinen. Bekanntlich wollte Jacobi diesen gegen Spinozas Lehre gerichteten Vorwurf auch auf die Philosophie von Leibnitz und Wolf übertragen. Indessen ist der Determinismus nicht in allen Fällen Fatalismus. Er ist es dann, wenn der menschliche Wille bestimmt sein soll durch eine blinde, auswärtige Macht; er ist es nicht, wenn der Wille bestimmt wird durch sein eigenes, inneres Naturgesetz. So wenig ein Fatum den Baum bestimmt, diese und keine andern Früchte zu tragen, so wenig fatalistisch ist der Proceß der menschlichen Seele, die bei einer solchen Disposition solche Richtungen ergreift und solche Handlungen ausführt. Soll die Nothwendigkeit in der Verkettung der menschlichen Neigungen und Thaten Schicksal heißen, so sind die Sterne dieses Schicksals nur in des Menschen eigener Seele zu suchen, und damit hört das Schicksal auf, Fatum zu sein: es wird zur innern Lebensmacht, die sich als des Menschen eigener Genius kund giebt. „Nach dem Gesetz, wonach du angetreten," heißt es in Göthes orphischem Urworte, „so mußt du sein, Dir kannst du nicht entfliehen, so sagten schon Sibyllen, so Propheten, und kein Gesetz und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt." Sie sind Beide keine Fatalisten, Leibnitz so wenig als Spinoza; ja genau genommen ist es Leibnitz noch weniger, denn während bei jenem die im menschlichen Willen regierende Nothwendigkeit dem mathematischen Gesetze der All-Natur folgt, so gehorcht sie bei dem andern ausschließlich der mikrokosmischen Verfassung des Individuums. Und je individueller, eigenthümlicher, unabhängiger von Außen die Motive unserer Handlungen sind, um so mehr sind sie spontan, um so weniger sind sie fatalistisch.*

* Ueber das Verhältniß zwischen Vorherbestimmung und Freiheit siehe unten Cap. XIX. Nr. III. 3.

III. Die Genesis des moralischen Willens.

Instincte und Maximen.

Gesetzt nun, daß der menschliche Wille durchgängig prädeterminirt ist (nicht von Außen, weder durch ein Verhängniß, noch durch einen göttlichen Willen, sondern allein durch seine eigene seelenvolle Individualität), so entsteht die Frage: wie verträgt sich mit jenem an die Neigung gebundenen Willen die moralische Freiheit, wie verwandelt sich das vorherbestimmende Naturgesetz des Willens in das Sittengesetz? Damit rücken wir in das eigentliche Problem der leibnitzischen Ethik. Es handelt sich um die Genesis des Sittengesetzes aus dem Naturgesetze, um die Genesis des moralischen Willens aus dem natürlichen. Unter dem sittlichen Gesetze verstehen wir dasjenige, welches alle Menschen auf gleiche Weise bestimmt und die verschiedenen Willensrichtungen in einem gemeinsamen Ziele verbindet, während sich das natürliche Willensgesetz in jedem einzelnen nach dem Maaße der Individualität richtet. Der moralische Wille ist in allen derselbe, der natürliche in allen verschieden; jener ist generell, dieser individuell. Wie kann aus dem natürlichen Willen der moralische werden? Wille ist immer Neigung. Also ist der moralische Wille die generelle Neigung, d. i. eine solche, worin alle Individuen übereinstimmen, die also in der Form eines Urtheils das menschliche Sittengesetz, oder, was dasselbe heißt, das humane Willensprincip ausspricht. Aber die Neigung ist allemal Instinct und weist zurück auf die dunklen, bewußtlosen, kleinen Vorstellungen als auf ihre Elemente. Mithin ist in dem menschlichen Willen nur dann eine moralische Form oder eine generelle Neigung möglich, wenn in der menschlichen Seele ein genereller Instinct (instinct général) stattfindet, der auf einer unwillkürlichen Gemüthsrichtung, auf einer angebornen Vorstellung beruht. Was

in theoretischer Hinsicht die angebornen Ideen, das sind in praktischer die Instincte. Was für die wissenschaftliche Erkenntniß die Axiome, ebendasselbe sind für den moralischen Willen die generellen Instincte. Wie alle unsere Erkenntnißurtheile von jenen Axiomen abhängen und allein durch sie ermöglicht werden, so muß man aus elementaren Gemüthsrichtungen, die schlechthin generell sind, die moralischen Willensbestimmungen erklären. Die Grundsätze des Willens mögen praktische Wahrheiten oder Maximen genannt werden. Die Maximen entstehen durch die Erkenntniß der Instincte, denn als Grundsätze sind sie Urtheile, welche der Verstand fällt, und diesem müssen daher die Instincte bewußt sein, damit er sie in Urtheile oder Maximen verwandeln kann. Der Wille selbst gründet sich auf Instincte, die Maximen oder die Grundsätze des Willens gründen sich auf das Bewußtsein der Instincte. Und so löst sich die Frage, ob der menschlichen Seele auch praktische Principien eingeboren sind?* Sie sind uns eingeboren als Instincte, aber nicht als Maximen, oder da jeder Instinct nothwendig mit einer Vorstellung verknüpft ist, so können wir sagen: die Maximen sind uns eingeboren als dunkle (nicht als bewußte) Vorstellungen. „Es giebt in uns," behauptet Leibnitz gegen Locke, „instinctive Wahrheiten (vérités d'instinct), und unsere Empfindungsweise stimmt damit überein, ohne daß sie uns bewiesen sind; aber sie werden bewiesen, sobald die Vernunft den Instinct rechtfertigt. Ebenso befolgen wir die Gesetze der Schlußfolgerung nach einer dunkeln Erkenntniß, gleichsam aus Instinct, aber die Logiker beweisen uns deren Vernünftigkeit, wie uns die Mathematiker die Gesetze der Bewegung darthun, die wir im Gehen und Springen bewußtlos befolgen."**

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. pag. 213—19.
** Ibid. pag. 214.

1) Das moralische Naturell.

Der moralische Wille handelt nach Maximen, der natürliche nach Instincten. Aus dem natürlichen Willen wird der moralische, indem sich der Instinct zur Maxime entwickelt, und dies ist nur unter der einen Voraussetzung möglich, daß es Instincte giebt, welche dunkle Maxime sind, daß der menschlichen Seele Neigungen und Gemüthsrichtungen ursprünglich inwohnen, in der von Natur alle Menschen übereinstimmen. Diese Instincte bilden in unserer Seele das moralische Naturell, und diese natürliche Disposition macht das fruchtbare Element des moralischen Willens. Auf die ungeschriebenen Gesetze des Herzens, welche Leibnitz schlechtweg le naturel nennt, gründet sich seine Ethik. Daraus erklärt sich die natürliche Moral und die natürliche Religion als eine allen Menschen gemeinsame Geistesrichtung, die sich nach den verschiedenen Bildungsstufen der Individuen und Völker hier deutlicher, dort weniger deutlich entwickelt findet. Dieses moralische Naturell ist die dem Menschengeschlechte gemeinsame Quelle der Humanität, und der letzte Grund aller positiven, bürgerlichen und religiösen Gesetzgebung. „Darin," sagt Leibnitz, „stimmen die Orientalen mit den Griechen und Römern, die Bibel mit dem Koran überein; selbst in den Wilden Amerikas findet sich ein natürliches Gerechtigkeitsgefühl, die Thiere sogar haben eine Analogon der moralischen Instincte, denn sie lieben ihre Jungen, der Tiger verschont Seinesgleichen (parcit cognatis maculis), und treffend sagt schon ein römischer Rechtsgelehrter: es ist Unrecht, daß ein Mensch dem andern nachstellt, denn die Natur hat unter allen Menschen eine Verwandtschaft gestiftet."* So sind vermöge des

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. 1. pag. 215. — Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas est.

moralischen Naturells Menschenliebe und Gottesverehrung, Philanthropie und Religion der menschlichen Seele instinctiv eingeboren.

Der Wille handelt moralisch, wenn er durch Maximen bestimmt wird, deren letzte Gründe die moralischen oder generellen Instincte sind. Nun stand schon früher fest, daß der Wille immer der überwiegenden Neigung folgt. Also muß gezeigt werden, um das moralische Handeln zu erklären, daß jene moralischen Instincte schließlich die überwiegenden Neigungen, daß die Maximen die stärksten Willensdeterminationen sind. Darin besteht die präcise Lösung jener Grundfrage der leibnitzischen Ethik, wie aus dem natürlichen Willen der moralische hervorgehe. Das bloße Dasein des moralischen Naturells begründet nur den moralischen Willen, die entschiedene Präponderanz jenes Naturells erklärt das moralische Handeln.

2) Das praktische Gefühl oder die Unruhe.

Wie unsere Seele fortwährend erfüllt ist von unendlich vielen Vorstellungen, die sich in perspectivischer Weise abstufen, von denen die einen deutlicher, die andern weniger deutlich hervortreten, die meisten völlig dunkel sind; so ist auch der menschliche Wille immer eingenommen von unendlich vielen Bestrebungen, die ihn mit größerer oder geringerer Gewalt treiben. Das empfundene Streben ist Instinct oder Trieb. Der deutlichere (intensivere) Trieb ist Neigung; unter den Neigungen ist immer eine die stärkste, die überwiegende, die darum schließlich die Willensrichtung selbst determinirt. Der Zustand, welcher der bestimmten Willensrichtung vorangeht, bildet das noch unbestimmte Resultat aller jener kleinen zusammenwirkenden Neigungen. Diese Neigungen sind an Intensität verschieden wie die Vorstellungen. Darum kann das Resultat ihres Zusammenwirkens niemals die Ruhe oder das Gleichgewicht (indifferentia aequilibrii) sein. Der

Wille steht nie still, er ist immer bewegt, immer unruhig. Eine unbestimmte treibende Unruhe (inquiétude poussante) bildet daher den Zustand des noch unentschiedenen, dunkeln Willens; diese prickelnde Unruhe, wie Leibnitz fein und vortrefflich bemerkt, ist gleichsam die praktische Disposition, der Seele, woraus alle unsere Willensentschlüsse und Handlungen hervorgehen. Wie in dem Gefühle der Harmonie die ästhetische Grundstimmung, so besteht in dem unruhig bewegten Gefühl, in dieser problematischen zum Handeln aufgelegten Disposition die moralische Grundstimmung der menschlichen Seele. Diese Unruhe, die zur Leidenschaft wird, sobald sie sich determinirt, ist die Mutter aller unserer Handlungen. Sie ist das Gefühl aller ungelösten und noch zu lösenden Probleme des Lebens, der peinliche Thatendurst, der uns beunruhigt und allein durch wirkliches Handeln gestillt wird.

3) Die überwiegende Neigung und die Wahl.

Aus diesem Zustande der Unruhe nun befreit uns stets die überwiegende, intensivste Neigung, die wir unter allen Umständen ergreifen. Wenn man die Gesetze der Mechanik auf die Willensbestimmungen anwenden darf, so bildet die Willensrichtung, die mit der überwiegenden Neigung zusammenfällt, gleichsam die Diagonale, die aus den vielen concurrenten Neigungen resultirt. „Eine Menge von Vorstellungen und Neigungen bewirken zusammengenommeu die endliche Willensentschließung (la volition parfaite), die das Resultat jenes Conflictes ausmacht.“* Indessen will der Geist nicht nach so mechanischen Begriffen beurtheilt werden. Es ist der Wille, der unter vielen Neigungen die überwiegende vorzieht. Dieses Vorziehen nennt Leibnitz wählen. Der Wille wählt, aber nicht unbedingt, sondern allemal

* Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le resultat de leur conflit. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 260.

bestimmt durch die Instincte und die damit verknüpften Vorstellungen; er wählt stets den stärksten Instinct. „Die Wahl folgt immer der größten Neigung." „Der Verstand kann den Willen nach dem Uebergewichte der Vorstellungen und Gründe bestimmen, aber diese Bestimmung, selbst wenn sie sicher und unfehlbar ist, determinirt den Willen stets so, daß sie ihn geneigt macht, ohne ihn zu nöthigen." * So ist bei Leibnitz die Wahlfreiheit stets bedingt durch die herrschende Neigung, und die Wahl besteht hier eigentlich nur in der zwanglosen Determination. Der Wille wählt nicht aus Willkür, sondern nur sofern er nicht gezwungen ist.

Welches ist nun die stets überwiegende Neigung? Und inwiefern stimmt dieselbe mit dem moralischen Naturell überein? Die Neigung als solche ist ein bestimmtes Streben nach Etwas, das entweder auf positive oder negative Weise erstrebt wird. Das positive Streben nennen wir Verlangen (désir), das negative Abscheu (crainte, fuite). Jenes ist Neigung im Sinne der Inclination, dieses Abneigung. Die Zuneigung begehrt: sie will etwas haben; die Abneigung flieht: sie will etwas vermeiden. Wenn es nun keine indifferente Neigung giebt, so sind alle Neigungen, welche den Willen treiben, entweder positiv oder negativ, und der Wille ist also immer das eine begehrend, das andere fliehend. Nun ist das Object des Verlangens stets die angenehme Vorstellung, die das Individuum in den Zustand des Vergnügens und der Freude versetzt, während wir uns unwillkürlich von dem abwenden, wodurch das Individuum in widriger Weise afficirt wird. Wir begehren die Freude (plaisir, joie) und fliehen den Schmerz (douleur). Wir wollen die Freude lieber als den Schmerz; unter allen Umständen inclinirt der natürliche Instinct mehr nach dem

* Le choix suit la plus grande inclination. Lettre à Mr. Coste pag. 448. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 252.

Angenehmen, als nach dessen Gegentheil, und so sind unter den entgegengesetzten Neigungen die positiven stets die überwiegenden, die wir vorziehen oder wählen. Die angenehme Vorstellung überwiegt die unangenehme, der höhere Grad des Angegenehmen überwiegt den niedern.

Glückseligkeit.

Mithin ist unter allen Neigungen diejenige die größte, die auf den höchsten Grad der Freude gerichtet ist. Auf ihrem höchsten Grade erscheint die Freude nicht mehr als ein vergänglicher Affect, der vom Schmerze vertrieben und abgelöst wird, sondern als dauernder Zustand. Diesen Zustand des freudigen Daseins nennen wir Glück (bonheur). Glück ist ein dauerndes Vergnügen (plaisir durable). Wie wir unter allen Umständen die Freude lieber haben als den Schmerz, so wollen wir das Glück (die permanente Freude) lieber als die vergängliche Freude. Wir wollen glücklich sein. Das Streben nach Glückseligkeit (félicité) bildet darum den höchsten Instinct und das Grundgesetz des menschlichen Herzens. Nach Glückseligkeit streben deutlicher oder verworrener alle unsere Neigungen, und wie wir stets die intensivste Neigung der schwächern vorziehen, so wählen wir stets, was unsere Glückseligkeit bewirkt, vermehrt, befördert. Das System der natürlichen Moral ist daher seinem Grundzuge nach eudämonistisch bei Leibnitz und bei allen Moralisten der Aufklärung. Und darin beweist sich auf das Klarste, wie in dem Zeitalter der Aufklärung der Mensch als Individuum das höchste und vorzüglich bedachte Object ausmacht. Denn die Glückseligkeit ist der höchste individuelle Zustand: darum gilt jenem Zeitalter dieser Zustand als der höchste überhaupt, als das absolute Ziel alles menschlichen Strebens. Ist nun der Eudämonismus die Wurzel gleichsam der natürlichen Moral, so entsteht die Frage, wie aus einem solchen Elemente

objective Sittlichkeit hervorgehen kann? Es muß in dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit eine Bürgschaft enthalten sein gegen den Egoismus und die Sophistik der selbstsüchtigen Begierde.

Was uns Vergnügen macht, nennen wir gut, und was uns Schmerz verursacht, böse. „Das ist ein Gut," sagt Leibnitz, „was zu unserer Freude dient oder beiträgt, das ist ein Uebel, was zum Schmerze beiträgt."* Was die Freude dauernd macht oder die Glückseligkeit bewirkt, ist mithin das höchste Gut. In diesem Verstande erscheinen nun Gut und Böse offenbar noch als selbstsüchtige Vorstellungen, die ebenso beweglich sind, als das Individuum mit seinen Neigungen; die so bestimmten Begriffe des Guten und Bösen unterliegen der Sophistik der Begierde und können darum unmöglich zur Richtschnur des moralischen Handelns dienen. Sie müssen feste, klare, generelle Vorstellungen sein, um als moralische Normalideen zu gelten. Es muß gezeigt werden, daß die Vorstellungen von Gut und Böse so lange confus und verworren sind, als sie selbstsüchtig bleiben, und daß sie aufhören, selbstsüchtig zu sein, wenn sie aufgeklärt werden. Es muß gezeigt werden, daß diese Aufklärung nöthig ist um unseres Glückes, um unserer Freude willen, daß wir ohne die klare Vorstellung des Guten unmöglich glücklich und dauernd froh sein können.

Aufklärung.

Nun zeigt die einfache Betrachtung der menschlichen Seele, daß die klaren Vorstellungen überhaupt, das entwickelte Denken, mit einem Worte die Aufklärung des Geistes schlechterdings nöthig ist zu dem glücklichen und freudig gestimmten Lebens-

* Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 261.

zustande. Wie die Seele instinctiv das Glück sucht, so sucht das Glück instinctiv die klaren und deutlichen Vorstellungen. Was nämlich ist die Freude anders, als das Gefühl des harmonischen und erhöhten Daseins? Was ist der Schmerz anders, als das Gefühl des verstimmten und deprimirten Daseins? In der Freude empfinden wir unsere Kraft und Vollkommenheit; im Schmerz unsere Schranke und unsern Mangel. Dort fühlen wir, was wir vermögen; hier, was wir nicht vermögen. Darum erklärt Leibnitz ähnlich, wie Spinoza: „die Freude ist ein Gefühl der Vollkommenheit, und der Schmerz ein Gefühl der Unvollkommenheit." In der Freude äußert und bethätigt sich unsere Kraft, die im Schmerz eingeschränkt und gehemmt wird. Freude ist Kraftgenuß. Die Freude begehren, heißt daher so viel als seine Kraft genießen, äußern, mit einem Worte thätig sein wollen, denn, „die Thätigkeit," wie Leibnitz sagt, „ist die Ausübung der Vollkommenheit." Wir streben instinctiv nach dem höchsten Grade der Freude, d. h. wir suchen instinctiv den höchsten Grad unserer Kraftäußerung. Unsere Kraft ist aber vorstellender Natur, darum ist ihr höchster Grad oder ihre Vollkommenheit die klare und deutliche Vorstellung, die entwickelte Denkkraft. Mit jeder Entwicklungsstufe, mit jeder höhern Gradation der vorstellenden Kraft genießen wir mehr die Kraftfülle unseres Daseins, nähern wir uns dem Zustande der Freude und des Glückes. „Thätigkeit", sagt Leibnitz ähnlich wie Spinoza, „ist Ausübung der Perfection, und sie besteht darin, daß die vorstellende Kraft der Substanzen sich entwickelt und deutlicher wird, während das Leiden darin besteht, daß sich jene Kraft verwirrt und verdunkelt. In allen Wesen darum,

* — le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 261.

die der freudigen und schmerzlichen Empfindung fähig sind, ist jede Thätigkeit ein Schritt zur Freude, jedes Leiden ein Schritt zum Schmerze.“*

Der vernunftgemäße Wille oder die Freiheit.

Jetzt können wir sagen: der höchste Instinct der menschlichen Seele geht auf die Entwicklung der Kraft, auf das klare und deutliche Denken. Bezeichnen wir das letztere mit dem Worte Vernunft, so ist die Vernunft in uns unter allen Neigungen die stärkste und überwiegende, welche der Wille darum vorziehen oder wählen, wodurch er sich schließlich bestimmen lassen muß. Der Instinct selbst leitet den Willen dahin, mit der Vernunft übereinzustimmen. Und in diesem der Vernunft conformen Willen besteht das wahre Wesen der menschlichen Freiheit.

Wahrhaft frei ist nicht der indeterminirte, sondern der durch Vernunftgründe determinirte Wille. Nicht in der Willkür, die alles Beliebige wählen kann, besteht das freie Wahlvermögen, sondern darin, daß aus vernünftiger Einsicht das Bessere gewählt wird. Vortrefflich sagt in dieser Beziehung Leibnitz gegen Bayle, der mit dem Wesen der Monade den freien Willen für unvereinbar erklärt hatte: „Man ist um so vollkommener, je mehr man zum Guten determinirt ist, und man ist zugleich um so freier.“** Und in den Neuen Versuchen findet sich

* — il n'y a de l'action que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir, et toute passion un acheminement à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 269.

** Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en même tems. Lettre à Mr. Bayle. pag. 181.

folgende Stelle, worin die Aufklärung selbst zu uns redet: „Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, das ist der höchste Grad der Freiheit. Würde etwa jemand deshalb lieber ein Schwachkopf sein wollen, weil der Schwachkopf weniger durch Vernunftgründe bestimmt wird, als der Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft zu brechen, so werden freilich die Narren und Einfaltspinsel einzig und allein die Freien sein, aber ich glaube nicht, daß aus Liebe zu einer solchen Freiheit jemand ein Narr sein möchte, außer wer es schon ist. Es giebt heutzutage Leute, die es für das Zeichen eines Schöngeistes halten, gegen die Vernunft zu declamiren und sie wie einen Pedanten zu behandeln. In der That, wenn diese Vernunftspötter in allem Ernste redeten, so wäre dies eine ganz neue Extravaganz, von der die frühern Zeitalter nichts wußten. Gegen die Vernunft reden, das heißt gegen die Wahrheit reden, denn die Vernunft ist ein Zusammenhang von Wahrheiten, das heißt gegen sich selbst, gegen das eigene Beste reden, denn gerade darin besteht die Hauptsache der Vernunft, daß man sie erkennt und befolgt.“*

Die einzige Bedingung mithin, unter der die menschliche Glückseligkeit möglich ist, liegt in der Aufklärung des Geistes, die wir instinctiv erstreben, denn sie wirkt nicht als vorgeschriebene Pflicht, sondern als die mächtigste unserer Neigungen. Die Aufklärung bildet die objective Grundlage der Moral, wodurch allgemeinverbindliche Sittengesetze gegeben, und demgemäß das moralische Handeln im strengen Sinne des Wortes ermöglicht wird. Was uns glücklich macht, nannten wir gut, und dessen Gegentheil böse. So lange Gut und Böse confuse Vorstellungen sind, bezwecken sie nur das Glück dieses Indivi-

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 263.

duums, sind sie ausschließliche und selbstsüchtige Vorstellungen, die der sinnlichen Begierde schmeicheln und nach dem sophistischen Grundsatze handeln, daß der Mensch, als dieses nur auf sich selbst bedachte Individuum, das moralische Maaß der Dinge bilde. Das Gute als ein Mittel der menschlichen Glückseligkeit ist unter allen Umständen gleich dem Nützlichen. In dieser Bedeutung gilt es bei Leibnitz und in der Aufklärung überhaupt. Aber in der verworrenen und selbstsüchtigen Vorstellung des Guten ist das Nützliche gleich dem Eigennützigen, und das eigennützige egoistische Handeln ist niemals moralisch; es ist auch nicht das richtige Mittel zur menschlichen Glückseligkeit, denn durch den Eigennutz des einen Individuums wird offenbar das andere beeinträchtigt: also die menschliche Glückseligkeit gestört.

Wie nun der mächtigste Instinct unserer Seele den Willen zum Denken geneigt und also der Vernunft conform macht, so führt diese Aufklärung nothwendig zum moralischen Handeln, denn sie erhellt das dunkle Ich und befreit uns darum aus dem verworrenen Zustande des Egoismus. Der Egoismus ist confus, weil er uns das Gute selbstsüchtig, also auf Kosten Anderer, erstreben läßt und mithin Vorstellungen enthält, die uns in ein falsches Verhältniß zu den andern Individuen setzen. Wenn man das eigene Glück nicht richtig zu unterscheiden und zu begrenzen weiß, so ist offenbar die Vorstellung davon eine verworrene, und darin eben besteht der Egoismus. Die Aufklärung verdeutlicht den Begriff des Guten, und dadurch eben zerstört sie die Grundlage des Egoismus. Die deutliche Vorstellung des Guten will, was Allen nützlich ist; sie will den allgemeinen Nutzen, die allgemeine Glückseligkeit. Das wahrhaft Gute ist das Gemeinnützliche, und dessen Gegentheil das Gemeinschädliche. Wir handeln moralisch, wenn wir das Gute in diesem Sinne bethätigen, die eigene Glückseligkeit durch die fremde befördern und die fremde, als ob sie die eigene wäre,

erstreben. So gewiß Niemand glücklich sein kann, wenn die Andern unglücklich sind, so gewiß ist die Glückseligkeit jedes Individuums nur in der Glückseligkeit Aller möglich, nur in dieser fest begründet. Wer sein eigenes Glück ohne das fremde oder gar auf dessen Kosten zu erreichen wähnt, handelt in einer niedrigen Geistesverwirrung, und er wird ohne Zweifel mit dem eigenen Unglück enden. Das Streben nach humaner Glückseligkeit ist in seinem elementaren Principe jener generelle Instinct, den wir das moralische Naturell genannt haben, und die Entwicklung oder Aufklärung des letztern bildet den moralischen Willen. Das fremde Glück mit zu dem eigenen rechnen; sich an dem fremden Glücke erfreuen, als ob es das eigene wäre: das ist nach Leibnitzens schöner Erklärung der Ausdruck der Liebe.* So bildet die Menschenliebe (Philanthropie) die echte moralische Gesinnung.

Die Menschenliebe und die harmonisch-sittliche Individualität.

In dieser Auflösung des moralischen Problems unterscheidet sich Leibnitz eben so charakteristisch von Spinoza, als er in der Methode der Lösung mit ihm übereinstimmt. Denn es ist bei Beiden die aufgeklärte Theorie, das adäquate Denken, welches den moralischen Willen macht, es ist bei Beiden die Uebereinstimmung des Willens mit dem Verstande, und näher die Determination des Willens durch den Verstand, worin die menschliche Freiheit besteht; es ist endlich bei Beiden der Sieg der Freude über den Schmerz, die dauernde Freude, worin die Freiheit triumphirt, und das ursprüngliche Bedürfniß der Menschennatur gestillt wird. Auch ist nach den Begriffen

* Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. De notionibus juris et justitiae. pag. 118.

Beider die Freiheit eine Befreiung von der Selbstsucht und darum eine Hingebung, die sich als Liebe ausspricht. Allein Spinoza opfert mit der Selbstsucht auch das Selbst, während es Leibnitz ohne dieselbe erhält: jener vernichtet den Egoismus, während ihn der Andere auf seine richtige Grenze zurückführt. Auf der Höhe des moralischen Willens verschwindet bei Spinoza alles menschliche Glück aus unsern Augen, das eigene wie das fremde, während es bei Leibnitz hier erst wahrhaft erblickt, wahrhaft begründet wird. Spinozas Moral stimmt uns gleichgiltig gegen die menschliche Glückseligkeit, die leibnitzische liebevoll. Spinozas Philosophie hat kein Herz für den Menschen, nicht weil sie menschenfeindlich, sondern weil sie gefühllos ist, weil diesem geometrischen Verstande, der die menschlichen Handlungen betrachtet, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handelte, die Liebe zum Einzelnen als eine Confusion des Geistes erscheinen muß. Darum ist hier der adäquate Ausdruck des moralischen Willens der amor Dei intellectualis, nicht die Philanthropie. Wahrhafte Menschenliebe ist bei Spinoza im Grunde ebenso unmöglich, als sie bei Leibnitz nothwendig ist. Denn dort sind die Menschen von Natur Feinde, hier sind sie Verwandte; dort entzweit, hier verbrüdert das Naturgesetz selbst die Menschheit. Darum ist bei Leibnitz die Philanthropie ein naturgemäßes Gefühl, das als ungeschriebenes Gesetz dem Herzen jedes Individuums eingeboren ist: sie bildet den entwickelten, klar gewordenen Gattungsinstinct, und ist in Wahrheit nichts Anderes, als das moralische Bewußtsein unserer natürlichen Harmonie.

So entwickelt sich der menschliche Wille durch die ihm eingebornen Instincte zur Bethätigung der Weltharmonie, wie sich der menschliche Verstand durch die angebornen Ideen zu deren Erkenntniß erhoben hatte. Dem Axiome der Identität entspricht die Maxime: Stimme mit dir selbst überein; verwirk-

liche die Harmonie deines Wesens; wolle glücklich sein! Dem Axiome der Causalität entspricht die Maxime: Stimme mit den Andern überein; verwirkliche, so viel du vermagst, die Harmonie der Menschheit; wolle, daß auch die Andern glücklich seien! Das Axiom der Harmonie (die Vereinigung der beiden andern) erklärt: jedes Wesen muß mit sich selbst und mit allen übrigen Wesen übereinstimmen. Ihm entspricht die Maxime der Philanthropie: Wolle und bethätige dein Glück im Glücke der Menschheit; bedenke das Ganze, indem du für dich selbst handelst! In dieser Uebereinstimmung mit sich selbst, mit der Menschheit, mit der Weltordnung vollendet sich die harmonische „schöne Individualität" nach dem Ausspruche des Dichters:

Einig sollst Du zwar sein, doch Eines nicht mit dem Ganzen,
Durch die Vernunft bist Du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist Deine Vernunft, Dein Herz bist Du selber:
Wohl Dir, wenn die Vernunft immer im Herzen Dir wohnt.

Fünfzehntes Capitel.

Der architektonische oder künstlerische Geist.

Die ästhetische Vorstellung und der künstlerische Wille. Natur und Kunst. Kunst und Religion.

Der Wille ist die Function der Vorstellung, denn er ist von dieser dependent und durchgängig durch dieselbe bestimmt. Wie der Verstand, so der Wille; wie die Vorstellung, so das Streben. Diese Formel gilt bei Leibniz eben so gut, als bei Spinoza, und bildet in beiden Systemen das grundlegende Princip der Moral. Daraus folgt die Einschränkung der menschlichen Freiheit, von der Spinoza jede wirkliche Selbstbestimmung, Leibniz jede Willkür ausschließt; und gerade in diesem Punkte, in dem Exponenten nämlich, der das Verhältniß von Verstand und Wille bezeichnet, zeigt sich der schärfste Gegensatz der dogmatischen und kritischen Philosophie. Die letztere kehrt das Verhältniß der beiden Seelenkräfte um, sie erklärt das Primat und damit die Priorität der praktischen Vernunft, von der die theoretische begründet sein soll: sie macht die Erkenntniß zur Function des Willens. Bekanntlich stützt sich auf diese Formel ein heutiges System, welches die kantische Philosophie am besten begriffen haben und für deren einzig berechtigte Consequenz angesehen sein will.

Ist aber der Wille eine Function der Vorstellung, so ist jeder Vorstellungsgrad auch ein Willensgrad, und die Entwicklung des Willens folgt der Entwicklung der vorstellenden Kraft

auf dem Fuße nach. Nun war in dieser der niedrigste Grad die dunkle, der höchste die deutliche Vorstellung, und auf dem Uebergange von der einen zur andern bildete sich die ästhetische Vorstellung: jenes Formgefühl, welches Leibnitz die dunkle Perception der Harmonie nannte. Der durch die dunkle Vorstellung determinirte Wille war Instinct, der durch die deutliche Vorstellung bestimmte war Wille im höhern Verstande, moralischer Wille; und wie sich die sinnliche Vorstellung aufklärte und verdeutlichte, so entwickelte sich aus dem Instinct, als dem natürlichen Willen, der moralische. Was ist nun der Wille, wenn er durch ästhetische Vorstellungen determinirt wird? Daß er durch diese bestimmt werden kann und muß, erhellt aus der psychologischen Nothwendigkeit, welche den Willen an die Vorstellung bindet. Die ästhetische Vorstellung ist dunkel, darum ist ihr Wille Instinct oder Trieb. Aber diese dunkle Vorstellung percipirt die Form und Harmonie der Dinge, darum ist ihr Wille Formtrieb: er ist das Streben, eine ästhetische Vorstellung zu verwirklichen, oder ein Werk von harmonischer Form auszuführen. Die Gemüthsdisposition, die von einer ästhetischen Vorstellung abhängt und von dem Drange nach Schönheit beseelt und getrieben wird, nennen wir die künstlerische Stimmung; der Wille, der aus einer solchen Stimmung hervorgeht und eine ästhetische Vorstellung verfolgt, ist der künstlerische, und seine Handlung ein Kunstwerk. Jedes menschliche Gemüth hat mit dem Formgefühle zugleich die Fähigkeit, poetisch gestimmt zu werden und künstlerisch zu handeln. Es wird poetisch gestimmt, sobald das Formgefühl sich praktisch bethätigt, sobald die ästhetische Vorstellung, die das Gemüth in eine harmonische Stimmung versetzte, dasselbe beunruhigt, oder, was dasselbe heißt, sobald sich innerhalb der reinen Formbetrachtung, innerhalb der Phantasie, der Wille zu rühren beginnt. Wenn wir unter dem Ein-

druck einer ästhetischen Vorstellung thätig sein wollen, so sind wir nicht mehr theoretisch, sondern praktisch gestimmt, nicht mehr ästhetisch beruhigt, sondern poetisch erregt. Der durch die Phantasie beunruhigte und zur Thätigkeit aufgelegte Geist ist der poetische. Die poetische Erregbarkeit gehört zur Natur des menschlichen Willens, wie die ästhetische Vorstellung zur Natur unseres perceptiven Seelenvermögens, und sie ist so sehr in unserer Gemüthsverfassung begründet, daß sie mit größerer oder geringerer Stärke in jeder menschlichen Seele stattfindet. Es giebt keinen Menschen, der ästhetisch ganz unempfindlich, poetisch nie zu erregen wäre: aus dem einfachen Grunde giebt es solche stumpfe Seelen nicht, weil mit jeder Vorstellung ein gewisser Willensgrad, mit der ästhetischen also ein gewisser künstlerischer Willensgrad verbunden sein muß. Natürlich schließt dieser Grad, nach der verschiedenen Begabung der Individuen, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Graden in sich. Er durchläuft eine Stufenleiter, die von einer kaum merkbaren Unruhe zur bewegtesten Thatkraft fortschreitet. Und eben so die Handlung, die der poetisch erregte Wille ausführt: sie steigert sich vom schlechten Versuche des Dilettanten bis zum gelungenen Werke des Meisters. Offenbar hängt das Maaß der künstlerischen Seelenkraft von der poetischen Willensstärke ab, und diese ist bedingt durch die Intensität, womit die ästhetischen Vorstellungen wirken. Das sind die künstlerischen Geister vor andern, die Genies, in denen die ästhetischen Vorstellungen mit überwiegender Intensität und mächtiger, als die übrigen Vorstellungen, wirken. Die Harmonie bildet das Object der ästhetischen Vorstellung und die Absicht des künstlerischen Willens. Nun erblickt Leibnitz die Harmonie der Dinge besonders in der Uebereinstimmung ihrer Theile und Bewegungen, in den richtigen Proportionen, in den regelmäßigen Verhältnissen. In der dunkeln Perception dieser Harmonie bestand ihm der Kunstgenuß.

In dem dunkeln Streben, ein Werk dieser Art selbst hervorzubringen, besteht ihm daher das Element des künstlerischen Schaffens, und in dem Werke selbst, das aus einer solchen Willensdetermination folgt, die Kunstschöpfung. Die harmonischen oder schönen Formen sind bei Leibnitz noch in nächster Verwandtschaft mit den mathematischen Bildungen, und die harmonischen oder künstlerischen Werke mit den mechanischen. Die Welt selbst gilt ihm für eine lebendige Maschine, und das menschliche Kunstwerk wiederholt im Kleinen, was die Welt im Großen darstellt. Wie der menschliche Geist eine Welt im Kleinen (petit monde) ist, so bildet sein Kunstwerk ein Weltgebäude im Kleinen: der Künstler erscheint daher bei Leibnitz unter dem Bilde des Baumeisters, der künstlerische Geist ist ihm der architektonische. Dieß entspricht seinem Begriff von der ästhetischen Vorstellung, die in eine dunkle Mathematik, in ein unwillkürliches Zählen und Messen gesetzt wurde. Um Leibnitzens Begriffe von Schönheit und Kunst wahrhaft zu würdigen, muß man weniger auf die Worterklärungen achten, wonach die einen mathematisch, die andern mechanisch erscheinen, als auf die Quelle, woraus Schönheit und Kunst von Leibnitz abgeleitet werden. Das Große ist, daß er sie psychologisch begründet, daß er ihre Quelle in der dunkeln Menschenseele, dem Dämonium des Geistes entdeckt: die Quelle der Schönheit in dem Formgefühl, die der Kunst in dem poetischen Instincte.

Ich würde nun unbedenklich den künstlerischen Geist in die Mitte setzen zwischen den natürlichen und moralischen Willen, wie die ästhetische Vorstellung in der Mitte stand zwischen dem sinnlichen und logischen Verstande. War die ästhetische Vorstellung die Vorstufe der deutlichen, so ist der künstlerische Wille die Vorstufe des moralischen: und das Schöne überhaupt würde demnach als ein Symbol (als eine noch verhüllte, dunkle

Darstellung) des Wahren und Guten gelten. Und das ist in der That die Normalauffassung im Zeitalter der deutschen Aufklärung. Die Aesthetik dependirt von der Logik, die Kunst von der Moral, und es geschieht unter diesen Begriffen, daß der Zweck der Kunst oder der ästhetische Nutzen in die moralische Besserung gesetzt wird. Indessen wo Leibnitz von dem architektonischen (künstlerischen) Geiste redet, da betrachtet er ihn aus einem Gesichtspunkte, der den moralischen an Tiefe und Tragweite übertrifft. Er sieht in der Kunst nicht bloß eine mechanische, sondern eine ideale, schöpferische Nachahmung der Natur, und so gilt ihm die künstlerische Fähigkeit in der menschlichen Seele als ein Abbild der göttlichen Schöpfungskraft. Denn wahrhaft schöpferisch ist allein Gott; nicht die Natur, die bloß das Geschaffene entwickelt. Wo daher ein Analogon der Schöpfung stattfindet, da muß auch ein dem Göttlichen analoges und ebenbildliches Wesen existiren. Aus unserer Anlage zur Kunst beweist Leibnitz unsere Gottähnlichkeit. Weil wir das Universum vorstellen als lebendige Spiegel, darum sind wir Mikrokosmen oder kleine Welten; weil wir in Kunstwerken das Universum thätig nachbilden können, darum sind wir Schöpfer kleiner Welten, darum sind wir im Kleinen, was Gott im Großen und Ganzen ist: nicht bloß kleine Welten, sondern kleine Gottheiten. „Was die vernünftige Seele oder den Geist angeht, so übertrifft er in einer Hinsicht alle andern Monaden oder einfachen Seelen. Es ist nicht bloß ein Spiegel der natürlichen Welt, sondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geist hat nicht bloß eine Vorstellung von den Werken Gottes, sondern er ist im Stande, etwas Aehnliches hervorzubringen, wenn auch im kleinen Maaßstabe. Denn (um nicht von den Träumen zu reden, wo wir mühe- und absichtslos Dinge erfinden, an die wir lange denken müßten, um sie wachend zu treffen), unsere Seele ist architektonisch in ihren freiwilligen Handlungen, sie entdeckt

die Gesetze, wonach Gott die Dinge geordnet hat (nach Gewicht, Maaß, Zahl); und in ihrer Sphäre, in ihrer kleinen Welt, diesem begrenzten Spielraum ihrer Kräfte, ahmt sie nach, was Gott im Großen vollbringt."*

Aus diesem Grunde haben wir die künstlerische Thatkraft des Menschen nicht früher auf dem Uebergange von dem natürlichen Willen zum moralischen, sondern hier als den Uebergang von der Moral zur Religion, von dem Begriffe des Geistes zum Begriffe Gottes betrachtet, denn nach Leibnitz erscheint der menschliche Geist in seinen künstlerischen Handlungen als eine kleine Gottheit.**

* Principes de la nat. et de la gr. Nr. 14. pag. 717. — Chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. Monadol. Nr. 83. pag. 712. Les esprits étant comme de petits Dieux — Syst. nouv. Nr. 5. pag. 125.

** Zwischen Natur und Kunst existirt mithin derselbe Unterschied, der früher zwischen Vollkommenheit und Schönheit bemerkt wurde (S. 352). Die Natur verfolgt zunächst gesetzmäßige Zwecke; die ästhetischen sind bei ihren Bildungen secundär. Die Kunst dagegen verfolgt vor Allem den ästhetischen Zweck und kann ihn besser als die Natur erreichen, da sie einen todten Stoff formt, während jene lebendigen Stoff entwickelt. Darum ist die Natur vollkommener, die Kunst schöner. Oder sie übertrifft die Natur, deren Vollkommenheit sie nie erreichen kann, an „idealischer Schönheit." So will M. Mendelssohn gegen Batteux die Kunst von der Natur unterschieden wissen, wie er gegen Baumgarten die Schönheit von der Vollkommenheit unterschieden hatte. (Vgl. Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften Bd. III. S. 100 flgd.)

Sechszehntes Capitel.

Religion und Theologie.

I. Unterschied der natürlichen und positiven Religion. II. Monadologie und Theologie. 1) Theismus. 2) Rationalismus und Supranaturalismus. 3) Das Uebervernünftige und Widervernünftige. III. Das Verhältniß zwischen der natürlichen und positiven Religion, Vernunft und Glaube. Bayle und Leibniz.

Unter Religion im Allgemeinen verstehen wir das Gottesbewußtsein im Menschen. Wie nun jeder menschliche Zustand seinen Grund, und zwar seinen zureichenden Grund haben muß, so auch der religiöse. Welches ist der letzte Grund oder Ursprung der Religion? Wir unterscheiden hier eine zweifache Möglichkeit: entweder werden uns die Gottesbegriffe und damit die Religion von Außen gegeben, oder sie liegen in uns selbst und gehören zu unsern angebornen Ideen. Im ersten Falle wird die Religion geschichtlich überliefert, im andern ist sie natürlich begründet. Die geschichtliche Ueberlieferung weist zurück auf eine erste ursprüngliche Mittheilung, die als solche keine überkommene Tradition, also überhaupt nicht menschlicher, sondern nur göttlicher Abkunft sein kann. Der Ursprung der geschichtlich überlieferten und geschichtlich vermittelten Religion muß daher eine Offenbarung Gottes selbst sein. Die auf Offenbarung gegründete Religion nennen wir die geoffenbarte oder positive.

Sind uns aber die Gottesbegriffe ursprünglich eingeboren, so ist es nicht die äußere Mittheilung und geschichtliche Erziehung, sondern die natürliche Vernunft „la lumière naturelle", wie Leibnitz sagt, woraus Gottesbewußtsein und Religion hervorgehen. Mit der Aufklärung jenes natürlichen Lichtes, mit der Ausbildung jener angebornen Gottesbegriffe, erhellt sich unser Gottesbewußtsein, entwickelt sich die Religion. Die so begründete Religion nennen wir die natürliche, weil sie auf angebornen Ideen, also auf einer ursprünglichen Naturanlage beruht; sie heißt Vernunftreligion, weil jene angebornen Ideen Vernunftanlage, das Naturell unserer Intelligenz sind. Mithin müssen wir, was den Ursprung der Religion betrifft, die natürliche Religion von der geoffenbarten (geschichtlichen), die Vernunftreligion von der positiven unterscheiden. Der Erklärungsgrund der natürlichen Religion ist psychologisch, denn die angeborne oder natürliche Gottesidee ist ein Attribut der menschlichen Seele; der Erklärungsgrund der positiven Religion ist theologisch, denn die Begriffe von Gott gelten hier für Offenbarungen oder unmittelbare Aeußerungen des göttlichen Wesens.

I. Unterschied der natürlichen und positiven Religion.

Darin also stimmen die natürliche und positive Religion überein, daß beide die Lehre von Gott und göttlichen Dingen, d. h. Theologie zu ihrem Inhalte haben; daß sie die Begriffe von Gott, d. h. die Elemente der Theologie, nicht als willkürlich gemachte Vorstellungen, sondern als nothwendig gegebene betrachten. Aber wodurch sie uns gegeben sind, diese Vorstellungen von Gott, und was für eine Nothwendigkeit sie begründet, darin stimmt die natürliche Religion anders als die positive. Die Verschiedenheit beider betrifft zunächst nur den Ursprung oder die Genesis der Religion. Sie trennen sich in ihren Ausgangspunkten, und es ist wohl möglich, daß sie in einem gemein-

samen Ziele zusammenkommen. Der Unterschied, der in Rücksicht jener ersten Bedingungen stattfindet, macht zunächst noch keinen Gegensatz in den Resultaten. Dieselben Religionswahrheiten können uns ja von der Natur eingepflanzt und von Gott offenbart sein. Und gesetzt, daß die ganze Natur selbst eine Offenbarung Gottes ist, so sind die Naturwahrheiten zugleich göttliche Offenbarungen, und damit erklärt sich auch die natürliche Religion in unserer Seele als göttlichen Ursprungs. Wir behaupten keineswegs, daß die natürliche Religion und die positive sich zu einander wie congruente Größen verhalten: wir bestreiten nur, daß sie sich sogleich wie entgegengesetzte verhalten müssen. Es soll nicht sofort ausgemacht sein, daß sie einander toto genere widersprechen und vollkommen ausschließen. Ihr Verhältniß, so weit wir es bis jetzt bestimmt haben, kann ein positives, es kann auch ein negatives sein: es gilt bis auf Weiteres für problematisch.

Die leibnitzische Philosophie kann die Religion nur *psychologisch* erklären. Ihr Standpunkt ist die *natürliche Religion*. Das Fundament ihrer Religionsphilosophie ist der *natürliche* (angeborne) *Gottesbegriff*. Wie sie in der natürlichen Verfassung der menschlichen Seele die Elemente der Schönheit, Kunst, Moral entdeckt, so entdeckt sie eben hier auch die Elemente der Religion. Wie sie aus ursprünglichen Seelenkräften alle unsere Wahrheiten herleitet, so auch die *Religionswahrheiten*. Mit dem Instincte nach Aufklärung und Glückseligkeit ist auch *das Streben nach Gott* der menschlichen Seele eingeboren. Und dieses naturgemäße Streben bildet den Grundzug der Religion. Daher entwickelt sich mit der Seele auch die Religion, sie beginnt, wie alles Menschliche, mit der dunkeln Vorstellung, dem Gefühle, dem Instinct, und sie endet mit der klaren und deutlichen Erkenntniß. Die Entwicklung der Religion ist deren Aufklärung. Den Ausgangspunkt bildet ein *dunkles Gottesbewußtsein* oder *Gottesgefühl*, das Ziel besteht in dem *aufgeklärten*

Gottesbewußtsein oder in der Gotteserkenntniß. Gotteserkenntniß ist Theologie. Mithin ist unter diesem Gesichtspunkte Theologie nichts Anderes, als entwickelte, aufgeklärte, wissenschaftlich ausgebildete Religion, wie die Religion als das natürliche, elementare Gottesgefühl eine dunkle Theologie bildet. Es ist daher wohl zu bemerken, daß bei den leibnitzischen Begriffen noch kein eigentlicher Unterschied zwischen Religion und Theologie herauskommt.

Was die natürliche Religion und natürliche Theologie betrifft, so hat Leibnitz das System begründet und die Richtung vorgezeichnet, worin sich die ganze deutsche Aufklärung bis Lessing fortbewegt. Die Religion der Aufklärung ist die aufgeklärte, deren Fundament die natürliche ist. Was aber das Verhältniß der natürlichen und geoffenbarten Religion betrifft, so behauptete Leibnitz nicht deren Einerleiheit, sondern er suchte im harmonistischen Geiste seiner Philosophie deren Uebereinstimmung, während sich im Fortgange der Aufklärung dieses positive Verhältniß mehr und mehr auflöste und die natürliche Theologie mit der positiven in Grenzstreitigkeiten, dogmatische Differenzen, zuletzt in offene Gegensätze verwickelt wurde.

Wenn es sich nur um den Gesichtspunkt handelt, unter welchem die leibnitzische Theologie aufgefaßt werden muß, so unterscheiden wir zuvörderst genau das System der natürlichen Religion an sich von seinem Verhältniß zur positiven. Es ist nachgerade ein festes Vorurtheil geworden, die leibnitzische Theologie insgesammt für den schwächsten Theil des Systems zu erklären, was so viel heißt, als jeden stricten und folgerichtigen Zusammenhang zwischen dem leibnitzischen System und seiner Theologie bestreiten. Schon zu den Zeiten des Philosophen wollten Einige die Theodicee für ein bloßes Kunststück halten, womit es Leibnitzen nicht wirklich Ernst gewesen sei; und selbst Lessing, der den Zusammenhang zwischen den Principien der

Monadologie und der Theodicee genau begriff, und auf das Bündigste gerade in den bedenklichsten Punkten nachwies, konnte die Urtheile der Nachwelt nicht so weit berichtigen, daß man sich in dieser Rücksicht über Leibnitz, ich will nicht sagen richtiger, sondern nur bedächtiger ausdrückte. Man fährt fort, Leibnitzens Theologie für ein Machwerk zu halten, welches seinem philosophischen Systeme nicht angemessen sei und demselben besser niemals hinzugefügt worden wäre. Worin sucht oder findet man aber diese augenfällige Schwäche, die den Philosophen der Principlosigkeit schuldig macht: einer Principlosigkeit, die man auf die Rechnung seines Verstandes oder gar, wie Manche wollen, auf die seines Gewissens setzen müßte? In dem Systeme der natürlichen Theologie als solchem? Dieses System war das unserer gesammten Aufklärung, auch dasjenige Lessings. Oder nur in dem Vermittlungsversuche, den Leibnitz in Rücksicht der geoffenbarten, kirchlich stabilirten Theologie damit anstellte? Diese harmonistische Tendenz lag in der Neigung seines Systems, und diese Neigung war in dem Geiste seines ganzen Zeitalters begründet, welches die Versöhnung oder wenigstens das Gleichgewicht der religiösen Gegensätze anstrebte. Damit würden freilich die Vorwürfe, die auf Leibnitz zielen, nicht gehoben, sondern nur collektivisch gemacht und auf ganze Zeitalter ausgedehnt sein; es wäre damit nur bewiesen, daß die Schwäche der leibnitzischen Theologie nicht eine persönliche Schwäche war, sondern eine Art Schicksal, dem dieser Philosoph mit vielen andern unterliegen mußte.

II. Monadologie und Theologie.

Untersuchen wir daher die Sache selbst ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Umstände. Wie verhält sich die leibnitzische Theologie zu den Principien seines Systems? Es wird behauptet: der Gottesbegriff, welchen Leibnitz

seiner Theologie zu Grunde legt, passe nicht zu der Monadenlehre; Gott und die Monaden seien heterogene oder gar widersprechende Begriffe; auf den Gottesbegriff gründe Leibnitz seine Theologie, auf den Monadenbegriff Metaphysik und Philosophie; darum seien Theologie und Philosophie ursprünglich verschiedene Stücke, welche Leibnitz künstlich und „lose“ componirt habe, und dieses so componirte System sei in keinem Fall einmüthig, in jedem Falle bedenklich und im äußersten geradezu ungereimt. Die Monadenlehre, streng und folgerichtig entwickelt, kennt nur ein Princip, die Monaden, und als dessen höchste Consequenz die Monadenordnung oder die Weltharmonie. Die Weltharmonie sei darum nach Leibnitz die höchste Idee, welche er für das Absolute oder für Gott selbst hätte erklären müssen. Auf die Frage: woher die Harmonie? konnte Leibnitz nur antworten: sie folgt nothwendig aus den Monaden, weil sie ursprünglich darin liegt. Auf die Frage: woher die Monaden? konnte er nur antworten: sie sind von Ewigkeit zu Ewigkeit; die Frage nach ihrem Ursprunge ist daher unmöglich. So, behauptet man, mußte folgerichtig der leibnitzische Gott Weltordnung (Harmonie), die leibnitzische Theologie Pantheismus sein. Wirklich? Leibnitz hätte zufolge seiner Principien das behaupten müssen, wogegen sich diese Principien mit aller Macht sträubten? So sehr hätte in Leibnitz der Verstand den Neigungen widersprochen? Den Neigungen, die doch nach des Philosophen eigener Erklärung den Vorstellungen stets conform sind? Seine Vorstellungsweise hätte pantheistisch sein müssen, während seine Neigung es nicht war?

Der leibnitzische Gottesbegriff ist mit der Weltharmonie nicht indentisch. Die ersten Grundsätze dieser Philosophie verbieten eine solche Identität: denn Gott ist ein Wesen, die Weltharmonie dagegen ist ein Verhältniß. Aber die wohlverstandene Monadenlehre und die wohlverstandene Weltharmonie

schließen den leibnitzischen Gottesbegriff so wenig aus, daß sie ihn vielmehr fordern und nothwendig machen; ja die leibnitzische Philosophie wäre ohne folgerichtigen Schluß, wenn ihr dieser Begriff fehlte. Was ist die Weltharmonie? Das continuirliche Stufenreich von Entelechieen oder Monaden, das in unendlich kleinen Differenzen von den niedern Kräften zu den höhern fortschreitet. Offenbar zielt dieses Stufenreich auf eine höchste Kraft, die schlechterdings nicht mehr durch eine höhere überboten werden kann. Diese höchste Kraft muß existiren, denn das Stufenreich der Dinge wäre sonst ohne Ziel, die Entwicklung in der Welt ohne Zweck, und „was sich entwickelt," sagt Lessing, „muß sich zu Etwas entwickeln." Weil jede Monade nach einer höhern strebt, so muß es eine höchste Monade geben, wodurch das Stufenreich der Dinge vollendet und die Weltharmonie erfüllt wird. Diese höchste Monade ist die absolute oder Gott. Jede Entwicklung verlangt eine höchste Stufe: so verlangt das Stufenreich der Wesen ein höchstes Wesen, also die Monaden eine absolute Monade. Ohne diese wäre die ganze Monadenlehre nichtig, denn die Kraft, die in den Monaden wirkt, wäre ziellos. Wie jede Monade nach der höhern und damit zugleich nach der höchsten (Gott) strebt, so strebt die Monadologie nach der Theologie, und man muß nicht wissen, was die Monadologie eigentlich will, wenn man die Theologie als ein überflüssiges oder gar ungereimtes Parergon derselben ansieht. Das Stufenreich der Dinge ohne Gott vorstellen heißt, den Comparativ ohne Superlativ denken. Auch im Geiste von Leibnitz selbst geht der Gottesbegriff der Monadenlehre voraus und begleitet sie auf jedem ihrer Schritte.

1) Theismus.

Gott ist die höchste Monade. Von dieser muß gelten, was von jeder Monade gilt, daß sie von allen übrigen unterschieden

ist. Als Monade bildet Gott ein Wesen für sich. Dieser Begriff, der das göttliche Wesen von allen übrigen distinguirt und abgrenzt, nennt sich Theismus. Die leibnitzische Theologie ist daher wesentlich Theismus. Auch leuchtet sofort ein, daß Gott als Monade ein einziges Wesen sein muß, und demnach bestimmt sich der leibnitzische Theismus näher als Monotheismus. Dieser Theismus nun widerspricht der Monadenlehre so wenig, daß er vielmehr in ihrer Anlage begründet ist und von dem Begriff der Monade als ein nothwendiges Integral gefordert wird. Wir können uns im Geiste von Leibnitz die Monaden vorstellen als ein continuirliches Stufenreich von Wesen, dessen äußerste Grenzen diesseits der niedrigsten Monade das Nichts und jenseits der relativ höchsten Gott sind. Gerade diese Anschauung setzt Leibnitz als die seinige dem Pantheismus und der Lehre von der Weltseele gegenüber: „Es giebt überall Stufen. So finden sich unendlich viele Grade zwischen irgend einer Bewegung und der vollkommenen Ruhe, zwischen der Härte und der absoluten Flüssigkeit, die ohne alle Widerstandskraft ist: zwischen Gott und dem Nichts. — Und darum ist es ungereimt, wenn man nur ein einziges thätiges Princip, nämlich die Weltseele (die eine Substanz), und nur ein einziges passives Princip, nämlich die Materie, annehmen will.“*

Ist aber Gott die höchste Monade, so ist er die höchste Kraft, über welche hinaus keine höhere gedacht werden kann. Sie könnte und müßte gedacht werden, die höhere Kraft, so lange die gegebene beschränkt ist. Denn jede beschränkte Kraft läßt sich steigern, und es läßt sich ein höherer Grad von Perfection vorstellen. Darum mußte es jenseits des Menschen höhere Geister oder Genien geben. Darum muß Gott als das höchste Wesen

* Il y a une infinité de dégrés entre Dieu et le néant. Considérations sur l'esprit universel. pag. 182.

ohne Schranke, und weil die Schranke das Princip der Materie ist, ohne Materie gedacht werden. „Dieu seul est au dessus de toute la matière“ sagt Leibnitz in seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens.* Mit der Materie fehlt auch das passive Princip oder die leidende Kraft: darum muß Gott als reine Thätigkeit, als actus purus, wie die Scholastiker im Verstande des Aristoteles sagten, begriffen werden. „Gott allein,“ schreibt Leibnitz an Wagner, „ist von der Materie wahrhaft frei, denn er ist reine Thätigkeit und ohne alle leidende Kraft, die sonst überall das Wesen der Materie ausmacht.“**

Als das höchste Wesen muß demnach Gott schlechterdings schrankenlos und immateriell sein. Er übertrifft alles Beschränkte, Körperliche, Individuelle. Nennen wir den Inbegriff alles Beschränkten die Welt, so ist nach den Begriffen Leibnitzens Gott nothwendig supramundan oder transscendent. Nennen wir den Inbegriff alles Körperlichen die Natur, so ist Gott supranatural. Dieser Supranaturalismus bildet ein eben so nöthiges Requisit der leibnitzischen Theologie und ihres Theismus, als dieser Theismus nothwendig zur Monadenlehre gehört.

2) Rationalismus und Supranaturalismus.

Um den leibnitzischen Theismus, der die theologischen Begriffe der deutschen Aufklärung beherrscht, richtig zu verstehen, muß man sich klar machen, wie hier die rationelle und supranaturalistische Richtung nothwendig zusammentreffen. Der Gottesbegriff ist natürlich begründet, denn er erhellt aus der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die nicht anders gedacht werden können, denn als Monaden, welche, weil sie eine continuirliche Stufenreihe bilden, nothwendig

* Consid. sur le principe de vie. pag. 432.
** Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis IV. pag. 466.

auf ein höchstes Wesen hinweisen. Die Grundlage der leibnitzischen Theologie besteht mithin in natürlichen Begriffen, und der Theismus, der auf diesen beruht, ist seinem Principe nach rationell. Aber das höchste Wesen, weil es die Stufenreihe der Dinge vollendet, übersteigt alles Relative und Beschränkte, die Welt und die Natur. Die leibnitzische Theologie transscendirt darum die natürlichen Begriffe, und jener rationell begründete Theismus wird in seiner Spitze supranaturalistisch. Aus diesem Grunde bezeichnen wir die natürliche Theologie, den Theismus, welchen Leibnitz einführt und die Aufklärung fortpflanzt, als einen rationellen oder verständigen Supranaturalismus. Rationell ist dieser Theismus, weil wir im Lichte unserer Vernunft begreifen, daß Gott ist, weil diese (dunkler oder deutlicher erkannte) Vernunftwahrheit den Grund der Religion oder des Glaubens an den einen Gott ausmacht. Supranaturalistisch ist dieser Theismus, weil sein Gott übernatürlich und überweltlich ist. Endlich verständig ist dieser Supranaturalismus aus dem einfachen Grunde, weil wir aus natürlichen Begriffen einsehen, daß Gott, als das höchste aller Wesen, nothwendig übernatürlich und überweltlich sein müsse. Dieser verständige Supranaturalismus, welcher den durchgängigen Charakter der natürlichen Theologie bestimmt, unterscheidet sich sehr von dem rechtgläubigen. Hier nämlich gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegreifliches, als ein Mysterium, das alle Vernunftbegriffe zu nichte macht, indem es ihnen widerspricht. Dort gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegriffenes, als ein Superlativ, der unsere Vernunftbegriffe übersteigt, ohne ihnen zu widersprechen. Denn wir begreifen aus dem Gesichtspunkte der natürlichen Theologie vollkommen, daß ein solches superlatives, höchstes, unserer Vernunft überlegenes Wesen existiren müsse. Wie der Superlativ zum niedern Grade, so verhält sich der göttliche Geist zum menschlichen.

3) Das Ueber- und Widervernünftige.

Da nun die Natur auch die natürliche Vernunft und diese die menschliche in sich begreift, so ist der Supranaturalismus zugleich Suprarationalismus. Zwischen Gott und Vernunft muß nach Leibnitzens theologischen Begriffen dasselbe Verhältniß existiren, als zwischen Gott und Natur. Dieses Verhältniß ist kein Widerspruch, sondern eine Steigerung. Gott übersteigt die (menschliche) Vernunft, ohne ihr zu widersprechen: das göttliche Wesen ist übernatürlich, aber nicht naturwidrig; ebenso ist es übervernünftig, aber nicht vernunftwidrig. Gott verhält sich zum Menschen in analoger Weise, wie der Mensch zu einem Wesen niedern Ranges, etwa zum Thier oder zur Pflanze. Die menschliche Vernunft ist höher, als die thierische: so ist die göttliche höher, als die menschliche. Und in dieser Rücksicht übersteigt Gott die Vernunft: er ist als das höchste (schrankenlose) Wesen übernatürlich und als die höchste (schrankenlose) Vernunft über jede beschränkte (menschliche) Vernunft erhaben. Die Unterscheidung daher zwischen dem Uebervernünftigen (ce qui est au dessus de la raison) und dem Widervernünftigen (ce qui est contre la raison) ist nicht, wie man häufig gesagt hat, ein Kunstgriff, den Leibnitz zu Gunsten der positiven Glaubenslehre macht, sondern eine durch seinen Theismus nothwendig geforderte Distinction, wie dieser Theismus selbst geboten ist durch die Monadenlehre. Wir wollen den bezeichneten Unterschied genau feststellen. Widervernünftig ist, was der Vernunft als solcher widerspricht. Uebervernünftig ist, was die beschränkte oder relative Vernunft übersteigt. Die Vernunft als solche besteht in absoluten Wahrheiten, die beschränkte Vernunft in relativen. Absolute Wahrheiten gelten unbedingt, relative dagegen bedingt. Die einen sind immer wahr, die andern nur unter gewissen Umständen; jene können nie anderes

sein, die Bedingungen mögen sein, welche sie wollen, die andern können auch anders sein, wenn die Bedingungen andere sind, unter denen sie stattfinden. Von jenen ist das Gegentheil nie möglich, sie sind daher unbedingt nothwendig; von diesen ist auch das Gegentheil denkbar, sie sind daher nur in eingeschränkter, bedingter Weise nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit gilt von allen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze der Identität beruhen und so sicher stehen, als der Satz A = A. Die bedingte Nothwendigkeit gilt von allen Erfahrungswahrheiten, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen, und deßhalb nur eine relative und unvollständige Gültigkeit haben, weil die Gründe einer Thatsache niemals ganz erschöpft werden können. Die Nothwendigkeit der Vernunftwahrheiten ist die metaphysische (logische, geometrische). Die Nothwendigkeit der Erfahrungswahrheiten ist die physikalische. Der Sinn der leibnitzischen Distinction wird daher am besten so formulirt werden: widervernünftig ist, was den Vernunftwahrheiten und deren metaphysischer (logischer, geometrischer) Nothwendigkeit widerspricht; übernünftig dagegen, was über die Erfahrungswahrheiten und deren physikalische Nothwendigkeit hinausgeht. Offenbar kann etwas den Horizont der menschlichen Erfahrung übersteigen, ohne deßhalb ungereimt zu sein und den ersten Vernunftprincipien zu widersprechen. Der Horizont unserer Erfahrung ist beschränkt. Es giebt mithin ein Jenseits der Erfahrung. Hier können aus andern Bedingungen andere Thatsachen folgen, als welche uns in natura gegeben sind, aber niemals können diese Thatsachen den Gesetzen der Logik und Mathematik widerstreiten. Das Uebervernünftige ist möglich; das Unvernünftige niemals. Beide freilich sind unbegreiflich oder irrational, aber in sehr verschiedener Weise. Das Uebervernünftige ist unbegreiflich, weil es von uns nicht begriffen werden kann. Das Widervernünftige ist unbegreiflich, weil es

überhaupt nicht begriffen werden kann. Jenes ist göttlich; dieses absurd. Und so gilt der leibnitzische Satz: das Uebervernünftige ist nicht widervernünftig.*

III. Verhältniß zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion. Vernunft und Glaube.

Bayle und Leibnitz.

Auf diesen Satz stützt sich die erste Aufgabe der Theodicee, nämlich der Versuch, die natürliche Religion mit der geoffenbarten, den Glauben mit der Vernunft zu vermitteln, und in eben jenem Satze liegt der Mittelpunkt der zwischen Leibnitz und Bayle geführten Controverse. In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand vertheidigte Leibnitz gegen Locke: daß die Vernunft und ihre Principien des Menschen ursprüngliche Geisteskraft seien. In der Theodicee vertheidigt er gegen Bayle: daß die Religion eine Sache der Vernunft sei, und darum niemals zwischen beiden ein unauflöslicher Gegensatz oder ein Dilemma entstehen könne. Bayle wollte den Gegensatz beider. Der Glaube sei mit der Vernunft niemals in Harmonie zu bringen, er widerspreche der Vernunft, wie diese dem Glauben. Das Uebervernünftige sei zugleich widervernünftig. Und es gebe in diesem unvermeidlichen Dilemma zwischen Vernunft und Religion keine andere Auskunft, als daß der Religion die Vernunft blind untergeordnet werde. Diese blinde Unterordnung nannte der Skeptiker „den Triumph des Glaubens.“ Wird die Vernunft rege, so muß sie die Religionswahrheiten untersuchen, bezweifeln und dadurch den Glauben vernichten. Soll der Glaube bestehen, so darf der Zweifel nicht aufkommen, und die Vernunft muß schweigend gehorchen. Ueber das Ver-

* Vgl. Theodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison. Nr. 23. pag. 486.

hältniß von Glaube und Vernunft urtheilt der skeptische Bayle ähnlich, als der gläubige Tertullian. Beide erklären den Glauben für unbegreiflich; sie machen in dem Unbegreiflichen nicht die feine Distinction des Ueber- und Widervernünftigen; sie setzen in den entschiedenen Gegensatz zur Vernunft den Triumph, ja das Kriterium des Glaubens. „Credo quia absurdum" hatte Tertullian gesagt. „Daß Christus, der Sohn Gottes, gestorben, das ist glaubhaft, weil es ungereimt ist; daß er von den Todten auferstanden, das ist gewiß, weil es unmöglich ist."* — Indessen anders triumphirt der Glaube bei dem Kirchenlehrer der alten Zeit, anders bei dem Skeptiker der modernen. Was Bayle „den Triumph des Glaubens" nennt, das ist ein doppelseitiges, diplomatisches Urtheil, welches die Niederlage des Glaubens verschweigt. Bayle giebt zum Scheine die Vernunft unter den Glauben gefangen, damit der Glaube um so deutlicher als das Gefängniß der Vernunft erscheine. Ist der Glaube seiner Natur nach vernunftwidrig, so ist es ja klar, daß die Vernunft mit dem Rechte ihrer Natur ungläubig sein darf. Ist sich die Vernunft ihrer Rechte bewußt, so wird es nicht fehlen, daß sie diese Rechte gebraucht, die sie nur so lange nicht ausübt, als sie dieselben nicht kennt. Das ist der große Unterschied zwischen dem Zeitalter eines Bayle und dem eines Tertullian. Die Welt, in der Bayle lebte, wollte, wie dieser selbst, lieber mit der Vernunft ungläubig, als mit dem Glauben unvernünftig sein.

* Tertullianus de carne Christi: Mortuus est Dei filius, credibile est quia ineptum; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile. Leibnitz will diese, wie er sagt, witzige Stelle nur von der scheinbaren Ungereimtheit, von der scheinbaren Unmöglichkeit verstanden wissen, weil er für seine Distinction die Autorität des Kirchenlehrers nicht einbüßen möchte. Vgl. Théod. Discours etc. Nr. 50. pag. 493.

Aus diesem bedrohlichen Dilemma zwischen Unglaube und Unvernunft sucht Leibniz in dem *Vernunftglauben*, in der *Vernunftreligion* die einzig mögliche Rettung. Vernunftglaube ist nur dann möglich, wenn die Vernunft den Glauben begreifen, wenn der Glaube mit der Vernunft übereinstimmen kann. Nun enthält die geoffenbarte Religion in ihren Glaubenssätzen ohne Zweifel viel *Unbegreifliches* (Irrationales). Wie soll das Unbegreifliche mit der Vernunft vereinigt und von dieser begriffen werden können? Nur durch jene Distinction, die Leibniz nicht auf Kosten seiner Grundsätze erfindet, sondern die ihm kraft derselben geboten ist. Was in dem Unbegreiflichen widersinnig ist, das ist niemals Glaubenssache, und was nicht unvernünftig oder undenkbar ist, das gilt als *übervernünftig*. Von dem Uebervernünftigen begreifen wir sehr wohl, *daß* es ist, denn wir begreifen sehr wohl, daß es höhere Wesen als wir, also auch eine höhere Vernunft als die unsrige geben müsse. Wir begreifen aber von dem Uebervernünftigen auch *nur*, *daß* es ist, nicht *warum* es so ist, oder, wie Leibniz sagt, wir begreifen nur das ὅτι, nicht das διότι. Das Uebervernünftige (Supranaturale) darf und soll geglaubt werden, das Unvernünftige niemals. Das ist der Kanon, nach welchem die Kritik der geoffenbarten Religion von Seiten der gesammten Aufklärung geübt wird. Die Offenbarung gilt innerhalb der Grenzen der göttlichen Vernunft, die mit der menschlichen übereinstimmt oder dieselbe übersteigt, aber ihr niemals zuwiderläuft. Die natürliche Religion besteht nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft. Mithin bestimmt sich das Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunftreligion so, daß in der positiven Religion die natürliche mitenthalten ist und außer dieser noch andere Glaubensmaterien, welche die menschliche Vernunft transscendiren. Aber als der echte Kern und Mittelpunkt der Offenbarung gilt die Vernunftreligion bei Leibniz, wie bei der Aufklärung im Ganzen. Der Fortschritt,

welchen die Aufklärung innerhalb der von Leibnitz gezogenen Grenzen macht, besteht darin, daß sie das Gebiet des Uebervernünftigen mehr und mehr einschränkt, dieses Prärogativum der positiven Religion mehr und mehr verkürzt, und die Offenbarung auf das Maaß der Vernunftreligion zurückführt. Was bei Leibnitz als übervernünftig gilt oder gelten möchte, wird später als widervernünftig angesehen. Gerade die specifischen Glaubenswahrheiten des Christenthums, die Menschwerdung, die Trinität, die Wunder u. s. f., welche Leibnitz über die Vernunft setzte, werden später der Vernunft entgegengesetzt und dadurch ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. So löst sich im Fortgange der Aufklärung mehr und mehr jenes harmonische Verhältniß auf zwischen Vernunftglaube und Offenbarung, natürlicher und geoffenbarter Theologie, welches Leibnitz mit so vielem Eifer gesucht und fürs Erste gestiftet hatte, indem er dem Geiste seiner Philosophie und seines Zeitalters folgte. Es geschah, was in solchen Fällen die Geschichte noch nie unterlassen hat. Ein mächtiger und tiefsinniger Geist schlichtet auf einen Augenblick den Zwist zwischen Philosophie und Religion, oder besser gesagt, zwischen dem ungeschriebenen und dem geschriebenen Glauben, und in einem solchen Augenblick ist der Eindruck jener seltenen Harmonie der überwiegende. Indessen diese Versöhnung, die alle übrigen in sich schließt, ist das Ziel, worum wir kämpfen; es soll immer von Neuem wieder gewonnen, immer von Neuem wieder erstrebt werden. Die lose Verbundenen trennen und entzweien sich aufs Neue, und an die Stelle ihrer Harmonie tritt der Gegensatz in gesteigerter Spannung, bis endlich die Geschichte wieder in einem eminenten Kopfe den Ausweg aus jenem heillosen Dilemma und die Mittel der höhern Lösung findet. Die positive Religion erhebt sich gegen die natürliche, die ihr Lehrgebände aus eigenen Mitteln aufführen will, sie sieht in dem Vernunftglauben nur Unglauben, den sie bekämpft mit allen den Mitteln, welche in solchen Fällen die

Vernunftgründe ersetzen müssen. Dieses Schicksal erfährt die Aufklärung nach Leibnitz in Christian Wolf. Die Vernunftreligion rüstet sich gegen die positive und bedroht mit den Waffen der Logik und Kritik nicht weniger als Alles, worin sich die geoffenbarte Religion von der natürlichen unterscheidet. Diesen Gegensatz gegen das positive Christenthum ergreift die Aufklärung nach Wolf in Samuel Reimarus. Und dieser auf die Spitze getriebene Gegensatz zwischen der natürlichen und geschichtlichen Religion findet seine höhere Lösung in Lessing, der es zugleich über sich nahm, den Wolfenbüttler Fragmentisten der Welt bekannt zu machen. Dies war in seinen wesentlichen Zügen der Verlauf, den innerhalb der deutschen Aufklärung das Verhältniß zwischen Vernunft und Glaube genommen hat. Leibnitz stiftet eine Harmonie, welche Reimarus auflöst und Lessing wiederherstellt, indem er sie tiefer und fester begründet. Einen ähnlichen Verlauf erlebt der Streit zwischen Vernunftreligion und Offenbarung oder Bibelglaube in dem kantischen Zeitalter, einen noch ähnlichern in dem unsrigen. Diese Analogieen der Geschichte, denen wir noch mehr an die Seite setzen könnten, haben wir deßhalb angeführt, damit sie unser Urtheil über die leibnitzische Theologie unterstützen und die vorgefaßten Urtheile der Andern aufmerksam machen. Aufmerksam nämlich darauf, daß öfters im Gange der Geschichte ein solcher Vergleich zwischen Vernunft und Offenbarung gemacht und wieder aufgelöst worden ist, wie ihn Leibnitz im Sinne seines Zeitalters gestiftet haben wollte. Die Vorwürfe gegen die Theodicee werden sich zurückhalten oder wenigstens leichter wiegen, wenn man bedenkt, daß sie auch andere grundlegende Systeme treffen. Es ist nicht wahr, daß die Theodicee im Ganzen den Principien der leibnitzischen Philosophie widerspricht: wir haben gezeigt, wie ihre Hauptbegriffe vielmehr aus den Grundsätzen des Systems selbst hervorgehen; und sollten in der Theodicee Widersprüche

stattfinden, so sind es solche, die das ganze System angreifen. Im Wesentlichen hat Leibnitz mit seiner Theodicee seiner Philosophie Nichts vergeben. Wenn man aber sagt, er habe der Aufklärung zu viel damit vergeben, so ist nur so viel wahr, daß er der Aufklärung nicht vorgegriffen hat und darum nicht vorgreifen konnte, weil er sie begründete.

Siebenzehntes Capitel.

Die natürliche Religion. Der menschliche Geist und Gott.

Religion und Moral. Der Glaube und seine Entwicklung. Die Idee Gottes und der Humanität. Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Die natürliche und die christliche Religion.

Innerhalb der Grenzen der natürlichen Vernunft, welche die menschliche in sich schließt, gilt die natürliche Religion, jenseits jener Grenzen die geoffenbarte. Die natürliche Vernunft sagt uns, daß alle Dinge Kräfte sind, daß jede Kraft nach der höhern, und darum nach der höchsten strebt. Die höchste Kraft ist Gott. Mithin streben alle Wesen nach Gott. Aber nur in der menschlischen Seele wird dieses Streben empfunden, gefühlt, gewußt; und in dem gefühlten Streben nach Gott, in der bewußten Neigung nach dem Höchsten, besteht das Wesen der Religion. Dieses Streben, das in seinen ersten Regungen instinctiv erscheint, bildet das einfache Element aller Religion, und die natürliche Religion ist darum die psychologische Grundlage aller positiven. Aus dem Streben nach Glückseligkeit und menschlicher Vollkommenheit entwickelte sich die Moral; aus dem Streben nach dem Göttlichen entwickelt sich die Religion. Da nun Gott das allervollkommenste Wesen ist, so erhellt hieraus

das Verhältniß zwischen Moral und Religion, wie es unter dem Gesichtspunkte der leibnitzischen Philosophie und der Aufklärung überhaupt besteht. Die Moral strebt nach der Vollkommenheit im menschlichen, also beschränkten Sinne des Worts, die Religion strebt nach der Vollkommenheit im unbedingten Sinne; jene handelt nach einem relativ höchsten Zwecke, diese nach dem absolut höchsten. Darum verhalten sich Moral und Religion, wir wollen nicht sagen, wie das Niedere zu dem Höhern, sondern wie das Höhere zu dem Höchsten. Die Moral befindet sich auf dem directen Wege zur Religion, und diese erfüllt die Moral, indem sie dieselbe vollendet. Sie gehen beide einen gemeinsamen Weg: die Moral muß sich nach dem Gange ihrer naturgemäßen Entwicklung zur Religion verklären, und die Religion muß unter allen Umständen moralisch handeln. Denn das moralische Handeln folgt dem höchsten Instincte, der zuletzt kein anderer sein kann, als der sich auf das höchste Object oder auf Gott selbst richtet. Wenn nun der Wille, wie er nicht anders kann, jenem höchsten Instincte, dem göttlichen, gemäß handelt, so ist die so bedingte Moral äqual der Religion. So ist die tiefste Wurzel der Moral zugleich diejenige der Religion, und wenn es sich um die höchste Vorstellung und um das höchste Streben handelt, welches die menschliche Seele erfüllt und treibt, so leuchtet ein, daß hier die natürliche Moral und die natürliche Religion eine vollkommene Gleichung bilden.

Jedes Streben ist bedingt durch eine Vorstellung. Der Instinct ist ein angebornes Streben, welches bedingt ist durch eine angeborne Vorstellung. So ist der religiöse Instinct bedingt durch die angeborne Idee Gottes. Angeboren ist uns die Vorstellung von Gott, weil sie ursprünglich in unserm Wesen liegt, weil wir kraft unserer Natur nach dem Höchsten streben, und darum das Höchste vorstellen müssen. Sobald wir dieser Vorstellung inne werden, sei es auch nur durch ein dunkles

Gefühl, so ist sie Glaube. Im Glauben eignen wir uns jene der Seele eingeborene Vorstellung an; der Glaube ist unsere erste Apperception Gottes, die, wie jede unserer Vorstellungen, verbunden ist mit einem Streben; die, wie jede unserer Vorstellungen, sich entwickelt vom Gefühle zum Bewußtsein, und vom dunkeln Bewußtsein zum deutlichen. Mit der Seele entwickelt sich auch der Glaube, und es giebt so viele Bildungsgrade des Glaubens, als es Entwicklungsgrade des Geistes giebt. Im Verstande der leibnitzischen Philosophie und der deutschen Aufklärung müssen wir urtheilen: wie der Mensch, so die Religion, so seine Vorstellung von Gott, oder vielmehr so die Entwicklungsstufe, welche die ursprüngliche Gottesidee in seiner Seele erreicht hat. Das ist ein ganz anderer Verstand, als welcher in Voltaire erklärte, daß der Mensch seine Götter oder seine Vorstellungen von Gott macht; er macht sie nicht, sondern er entwickelt die gegebene, das ursprüngliche Datum seiner Seele, und er entwickelt dieses Datum nicht wie es ihm beliebt, sondern nach dem Maaße seines Geistes und unter dem Gesichtspunkte seines Zeitalters. Sehen wir auf den Ursprung der Religion, der nicht innerhalb der menschlichen Machtvollkommenheit liegt, so ist die Vorstellung von Gott eine ewig begründete und allen Menschen gemeinsame, so giebt es in dieser Rücksicht nur eine Religion; sehen wir dagegen auf die Entwicklungsgrade dieser einen Religion, so giebt es so viele Religionen, als es Bildungsverschiedenheiten im Menschengeschlechte giebt. Dieser fruchtbare Gesichtspunkt löst auf eine höchst einfache und natürliche Weise den Streit um die wahre Religion, den die geschichtlichen oder positiven Religionen unter einander führen. Sie sind die Entwicklungsstufen der einen wahren Religion, welche die vernunftgemäße ist. Darum ist von den positiven Religionen keine wahr in des Wortes alleiniger Bedeutung, denn sie gründen sich nicht bloß auf die ursprüngliche, dem Menschen eingeborene Wahrheit,

sondern „auf Geschichte, geschrieben oder überliefert.“ So urtheilte Lessing in seinem Nathan. Aber im relativen Sinne des Wortes ist jede dieser Religionen wahr, denn jede ist ein Ausdruck der Vernunftreligion, die Ausbildung derselben in der Gemüthsverfassung eines bestimmten Volkes, auf der Bildungsstufe eines bestimmten Zeitalters. So urtheilt Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts. Und dies ist in Wahrheit der Anfang zur endlichen Lösung jenes Streites zwischen Vernunft und Glaube, natürlicher und geoffenbarter Religion: eine Lösung, die Leibnitz zwar nicht selbst gegeben, aber in der Verfassung seines Systems auf das Deutlichste angelegt hat. Denn die Entwicklung der natürlichen Religion ist in diesem Systeme selbst ausgesprochen, und daß die Entwicklungsstufen der natürlichen Religion die geschichtlichen Religionen sind, das ist doch wohl der nächste Gedanke, der sich hier anknüpft. Wenn die hellsten Religionsbegriffe und die Lösung religiöser Probleme die reifsten Früchte eines Zeitalters sind, so müssen wir anerkennen, daß in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts die deutsche Aufklärung ihre höchste Idee erreicht, und die reifste Frucht geerndtet hat von jenem Saamen, den Leibnitz ausstreute.

Die Entwicklung der Vernunftreligion innerhalb der Menschheit ist die Stufenreihe der geschichtlichen oder positiven Religionen, worin Lessing die einmüthige Idee, den göttlichen Plan der Menschenerziehung, oder, um seinen Begriff leibnitzisch auszudrücken, die prästabilirte Harmonie aufsuchte. Was folgt aus dem Glauben, wenn wir seine psychologische Entwicklung betrachten? Das Gefühl entwickelt sich zum Bewußtsein, die dunkle Vorstellung zur deutlichen. So folgt aus den Glaubenselementen theoretisch die aufgeklärte Glaubenslehre oder die deutlichen Gottesbegriffe, und praktisch die Glaubensmoral. Jene ist der Verstand, diese der Wille der religiösen Vorstellungen, und beide zusammen bilden das System der natürlichen Theologie.

Unter allen Wesen der Natur kann allein der Mensch seiner ursprünglichen Vorstellungen inne werden. In ihm werden die Vernunftbegriffe Wissenschaft, und die Gottesidee Glaube. Daher kann nur in der menschlichen Seele Religion entstehen im Unterschiede von allen übrigen Wesen. Die Religion unterscheidet den Menschen vom Thiere ebenso unendlich, als die Vernunft: jene macht die menschliche Seele zu deutlichen Gottesbegriffen, diese zu ewigen Vernunftwahrheiten fähig. Und wie beide, Religion und Vernunft, die Humanität in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit, in ihrer specifischen Differenz von dem thierischen Leben ausprägen, so müssen beide, Religion und Vernunft, gemeinschaftlich und in gegenseitiger Uebereinstimmung das Werk der Humanität vollenden. Eine vernunftwidrige, abergläubische Religion entstellt und trübt die Idee der Humanität nicht weniger in widerlicher Weise, als eine arme und in den höchsten Begriffen leere Vernunft. Vermöge der Natur ist der Mensch ein Spiegel der Welt, vermöge der Religion wird der Mensch ein Spiegel Gottes, und so unterscheidet Leibnitz die Geister von den übrigen Wesen, daß diese nur Mikrokosmen oder Darstellungen der Welt (images de l'univers), jene zugleich Abbilder der Gottheit selbst (images de la Divinité même) sind.

Die natürliche Religion lehrt zwei Grundwahrheiten, die ihre Elemente ausmachen: wovon die eine das göttliche Wesen, die andere die menschliche Seele betrifft. Die erste behauptet das Dasein eines einzigen Gottes, als des höchsten Wesens, von dem alle übrigen abhängen; die zweite behauptet die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die sich als geistige oder moralische Unsterblichkeit von der physischen Unvergänglichkeit der andern Monaden unterscheidet.* Die Gottesidee bildet

* Ueber den Unterschied der Immortalität und Indefectibilität vergl. oben Capitel VII. Nr. III. 3. Seite 208.

das oberste Princip der Glaubenslehre, der Unsterblichkeitsbegriff dasjenige der Glaubensmoral: auf diesen beiden Pfeilern ruht das System der natürlichen Theologie. Monotheismus, als die höchste Gottesidee, und der Unsterblichkeitsglaube, als die höchste Idee der Humanität, gelten bei Leibniz als die constitutiven Grundlehren der natürlichen Religion, deren Begriff sich mithin erfüllt, wenn der Monotheismus vereinigt wird mit dem Vollgefühle der Humanität. In diesen beiden Wahrheiten liegen die Wendepunkte der Religionsgeschichte. Das Erste ist, daß sich der Glaube zu dem gereinigten Begriffe des einzigen, überweltlichen Gottes erhebt; das Zweite, daß er in das eigene Innere hinabsteigt und die menschliche Seele in ihrem ewigen Wesen, die menschliche Persönlichkeit in ihrer ewigen Geltung entdeckt. Den Glauben an den einen Gott hat Moses gestiftet, und der reine Monotheismus der jüdischen Religion bildet die Grundlage und das erste Element der natürlichen. Den Glauben an das ewige Leben, bedingt durch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, gründet Christus, und die christliche Religion vollendet darum die natürliche. Bei den Heiden des Alterthums, meint Leibniz, waren es weniger Lehren als Formen, weniger Dogmen als Ceremonien und Cultus, worin das Wesen ihrer Religion bestand. Die mosaische Religion erweckt im Menschen die reine Idee des höchsten Wesens und gründet damit die natürliche Theologie; das Christenthum erweckt im Menschen neben jenem Gottesbegriffe die wahre Idee der Humanität, und gründet damit die natürliche Moral, indem es die natürliche Religion ergänzt. Diese Anschauung des Christenthums, womit Leibniz seine Theodicee einleitet, enthält schon das Programm für die christologischen Begriffe der Aufklärung. Das Christenthum gilt als die Fortbildung und Ergänzung des Judenthums, als humanisirter, moralischer Monotheismus. Die christliche Religion vollzieht nach dieser Ansicht die Gleichung

zwischen der wahren Religion und wahren Moral, und es ist gerade die moralische Bedeutung des Christenthums, welche die Aufklärung stets hervorhebt, sowohl gegen die naturalistische Philosophie als gegen die supranaturalistische Kirchenlehre. Und in dieser Uebereinstimmung zwischen der natürlichen und christlichen Religion, welche Leibnitz im Ursprunge der letztern erkennen wollte, fand er Grund genug, um auch zwischen der natürlichen und christlichen (geoffenbarten) Theologie eine solche Uebereinstimmung aufzusuchen und ihr ein größeres Gewicht zu geben, als den etwaigen Differenzpunkten. „Ich will," sagt er in der Vorrede zur Theodicee, „hier nicht näher auf die andern Punkte der christlichen Lehre eingehen, sondern nur zeigen, wie Jesus Christus die natürliche Religion schließlich zum Gesetz erhob und ihr das Ansehen eines öffentlichen Glaubens verschaffte. Er allein vollbrachte, was so viele Weise vergebens versucht haben, und nachdem die Christen im römischen Weltreich die Oberhand gewonnen, so wurde die Religion der Weisen zugleich die Religion der Völker. Auch Mahomet sagte sich nicht los von jenen großen Lehren der natürlichen Theologie: seine Anhänger verbreiteten sie bis unter die entferntesten Völker Asiens und Afrikas, wohin das Christenthum nicht gedrungen war, und sie vernichteten in vielen Ländern den heidnischen Aberglauben, der sich mit der wahren Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht verträgt."*

Die Religion des abstracten Monotheismus, der von dem Selbstgefühle der Humanität noch nicht getragen und durchdrungen ist, besteht in der bloßen Gottesfurcht. Erst aus dem Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bildet sich das Gefühl unserer Gottähnlichkeit. Der humane, moralische

* Théodicée. Préface. pag. 469.

Monotheismus verklärt die Gottesfurcht zur **Gottesliebe**. Hier ist Gott das Ziel unseres innersten, natürlichen Strebens, also das Object unserer innersten **Neigung**. Der Mensch strebt nach dem Vollkommenen. Wo Streben ist, da ist Neigung, und wo Neigung ist, da ist **Liebe**. Das Vollkommenste übt auf das menschliche Gemüth die stärkste Anziehungskraft und erweckt in ihm die größte Liebe. Darum müssen wir unter allen Wesen Gott am meisten lieben, nicht unter dem Zwange des äußern Gesetzes, sondern getrieben von der eigenen innersten Neigung. Und darin besteht der Unterschied zwischen der mosaischen und christlichen Religion, daß dort die **Gottesfurcht**, hier die **Gottesliebe** den höchsten Grad der Frömmigkeit ausmacht. Darin besteht die Uebereinstimmung zwischen der christlichen und natürlichen Religion, daß beide die menschliche Seele dem Göttlichen **geneigt**, und diese innerste, der Seele eingeborne Neigung in der **Gottesliebe** erfüllt sein lassen. Je vollkommener der Gegenstand, um so größer unsere Liebe. Das heißt: je deutlicher unser Begriff von der Vollkommenheit des Gegenstandes ist, um so vollkommener muß uns derselbe erscheinen, um so mehr muß sich unsere Neigung erhöhen und unsere Liebe steigern. Darum fordert die wahre Gottesliebe, daß wir die göttliche Vollkommenheit erkennen und, so viel unsere Kräfte vermögen, ausüben. Die Erkenntniß des Vollkommenen ist die **Weisheit**, die ein Werk der Aufklärung ist. Die Ausübung der Vollkommenheit ist die **Menschenliebe**, wodurch die Harmonie im Menschengeschlechte erhalten und gefördert wird. So besteht die denkende Gottesliebe in der Erkenntniß, die thätige Gottesliebe in der Philanthropie, und es ist so die Religion selbst, welche das höchste Sittengesetz bekräftigt und als ihren eigenen, adäquaten Ausdruck annimmt. Ohne klare Erkenntniß und praktische Menschenliebe giebt es keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Religion, kein wahres Christenthum. „Man kann Gott

nicht lieben," sagt Leibnitz, „ohne seine Vollkommenheiten zu begreifen, und diese Erkenntniß schließt die Grundsätze der echten Frömmigkeit in sich. Das Ziel der wahren Religion soll eben jene Grundsätze den Seelen einprägen, aber ich weiß nicht, wie sich die Menschen, ja sogar die Lehrer der Religion, so oft von diesem Ziele entfernen konnten. Wider die Absicht unseres göttlichen Lehrers ist die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und seine Lehre mit Formeln belastet worden. Diese Ceremonien waren oft wenig zum Dienste der Tugend geschickt, diese Formeln waren oft sehr finster. Sollte man es glauben, daß sich Christen wirklich eingebildet haben, sie könnten gottergeben sein, ohne den Nächsten zu lieben, und fromm sein, ohne Gott zu lieben; oder sie könnten den Nächsten lieben, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben, ohne ihn zu erkennen? Es sind viele Jahrhunderte verflossen, ohne daß die Welt diesen Mangel gefühlt hat, und noch jetzt giebt es von jenem Reiche der Finsterniß mächtige Reste. Oft genug sieht man Leute, die von der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Religion viel Redens machen, ja sogar sie zu lehren das Geschäft haben, und sie sind Idioten, was die Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten betrifft. Diese Leute verstehen sie schlecht, die Güte und Gerechtigkeit des Weltoberhaupts, und sie bilden sich einen Gott ein, der weder unsere Nachahmung noch unsere Liebe verdient." *

* Théodicée. Préface. pag. 469, 70.

Achtzehntes Capitel.

Die natürliche Theologie. Der Gottesbegriff.

I. Die Beweise vom Dasein Gottes. Das ontologische und kosmologische (physikotheologische) Argument. Der Beweis aus den ewigen Wahrheiten. II. Die Attribute Gottes. Allmacht. Weisheit. Güte. III. Die Schöpfung und die moralische Nothwendigkeit. Das Verhältniß der moralischen und natürlichen Nothwendigkeit.

Die natürliche Theologie begründet und erklärt, was die natürliche Religion glaubt. Diese glaubt, daß Gott ist; jene zeigt, warum er ist, indem sie das Dasein Gottes beweist; sie erklärt den Begriff Gottes, der als dunkle Vorstellung oder als religiöses Gefühl der menschlichen Seele inwohnt, indem sie diesen Begriff verdeutlicht und in seinen Attributen darstellt. Darum sind die Hauptstücke der natürlichen Theologie die Beweise vom Dasein Gottes, die Natur des göttlichen Wesens, endlich das hierauf gegründete Verhältniß Gottes zur Welt.

Was zunächst die Beweise vom Dasein Gottes betrifft, so können diese Schlußfolgerungen von einer doppelten Prämisse ausgehen. Entweder ihre oberste Prämisse besteht in einer Idee oder in einer Thatsache: entweder wird Gottes Dasein aus der reinen Vernunft, d. h. a priori, oder aus der Natur, d. h. a posteriori bewiesen. Jenes Argument, wonach aus dem Begriffe Gottes sein Dasein gefolgert wird, nennen wir das ontologische; das

andere, wonach Gottes Dasein aus der Existenz der Dinge gefolgert wird, das kosmologische. Und alle Beweise, die vom Dasein Gottes in demonstrativer Weise aufgestellt werden können, sind demnach entweder ontologisch oder kosmologisch.

I. Die Beweise vom Dasein Gottes.

Das ontologische Argument.

Für welche Beweisart entscheidet sich Leibnitz? Unter dem ersten Einflusse der cartesianischen Philosophie hielt er es mit dem ontologischen Argument; aber in dem spätern Geiste seines eigenen Systems entdeckte er dessen Mangel. Er will nicht zu Denen gehören, die den ontologischen Beweis für sophistisch halten, aber auch nicht zu Denen, welche, wie Lami, jene von Anselm eingeführte, von Cartesius reformirte Beweisart für absolut erklären. Nach Leibnitz ist das ontologische Argument unvollkommen. Unvollkommen deßhalb, weil es nur unter einer Voraussetzung gilt, die es nicht beweist. Das Raisonnement nämlich lautet: „In dem Begriffe des vollkommensten Wesens liegt die Existenz; wenn es nicht existirte, so wäre es nicht vollkommen; darum ist die Existenz desselben nothwendig." Gewiß, diese Existenz ist nothwendig, vorausgesetzt, daß überhaupt ein absolut vollkommenes Wesen möglich ist. Wenn es ein solches Wesen geben kann, wenn die Vorstellung desselben überhaupt denkbar ist, d. h. keine Widersprüche in sich schließt, so ist es freilich evident, daß dieses Wesen auch nothwendig existirt. Bei dem vollkommensten aller Wesen ist die Möglichkeit auch eo ipso die Wirklichkeit. Es wäre die offenbare Ungereimtheit, wenn das vollkommenste Wesen bloß möglich und nicht vollkommen genug wäre, um auch wirklich zu sein. Also die Möglichkeit eingeräumt, so steht der ontologische Beweis von der Existenz Gottes sicher. Er wankt, sobald man jene Möglichkeit bestreitet. Er ist unvollkommen, da er sie nur voraussetzt, ohne sie zu beweisen. „Denn

man setzt stillschweigend voraus," sagt Leibnitz, „daß Gott oder das vollkommene Wesen möglich sei. Wäre dieser Punkt auch bewiesen, wie es sich gehört, so könnte man sagen, daß die Existenz Gottes mit geometrischer Sicherheit a priori bewiesen sei."*

Das kosmologische (physikotheologische) Argument.

Die Möglichkeit des vollkommenen Wesens ist bewiesen, sobald man die Nothwendigkeit desselben beweist. Und diese Nothwendigkeit soll durch die kosmologische Schlußfolgerung evident gemacht werden. Der ontologische Beweis erklärt nur: wenn das vollkommene Wesen gedacht werden kann, so muß es als existirend gedacht werden. Der kosmologische zeigt, daß es gedacht werden muß. Um nämlich die Existenz der Dinge zu erklären, ist es schlechthin nothwendig, daß wir die Existenz Gottes denken. Die Existenz der Dinge kann nur durch den Begriff der Causalität erklärt werden. Jedes Ding muß seinen zureichenden Grund haben, und keines ist durch sich selbst begründet. Also muß es ein Wesen als Urheber oder Ursache aller Dinge geben, welches nicht von einem andern abhängt, also durch sich selbst begründet ist. Dieses Wesen, weil es den Grund seines Daseins in sich selbst hat, existirt nicht mit relativer, sondern mit absoluter Nothwendigkeit. Dies ist die allgemeine Formel, innerhalb deren sich der Gedankengang des kosmologischen Beweises bewegt. Den Obersatz bildet die Existenz der Dinge, den Untersatz das Axiom des zureichenden Grundes, den Schlußsatz die Existenz Gottes. Je nachdem der Obersatz, die Thatsache der Welt, näher bestimmt wird, specificirt sich auch der kosmologische Beweis, und bestimmt sich demnach näher die Existenz Gottes. Nimmt man die Welt als die Summe aller Dinge, so gilt von

* De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lami. pag. 177.

ihr, was von jedem Dinge gilt: die Welt ist zufällig, also muß es eine Ursache der Welt geben, die nicht zufällig ist, d. h. eine nothwendige und ewige Ursache. Nimmt man die Welt als ein Ganzes, so muß jene Weltursache ein einziges Wesen sein. Endlich setzt man das Weltganze als eine zweckmäßige, planvolle Ordnung, so muß jene einzige Weltursache ein zweckthätiges, denkendes, persönliches Wesen, d. h. eine weise Ursache oder ein Welturheber sein. Aus der Existenz der Welt schließen wir die Existenz Gottes: das ist der kosmologische Beweis in seiner physikalischen Form. Aus der Einheit der Welt schließen wir die Einheit Gottes, und aus der zweckmäßigen Verfassung der Welt die moralische Einheit oder Persönlichkeit Gottes: das ist der kosmologische Beweis in seiner teleologischen (physikotheologischen) Form.

Diesen auf die Existenz (nicht der Welt, sondern) der Weltordnung gestützten Beweis bezeichnet Leibnitz selbst als ein neues, bisher nicht gekanntes Argument. „Es ist klar," setzt er hinzu, „daß die Uebereinstimmung (accord) so vieler Wesen, die keinen gegenseitigen Einfluß auf einander ausüben, nur von einer allgemeinen Ursache herrühren kann, die alle Wesen regiert und eine unendliche Macht und Weisheit in sich vereinigen muß, um deren harmonische Ordnung vorherzubestimmen." *

Der Beweis aus den ewigen Wahrheiten.

Die Hauptrichtung, welche Leibnitz in seinen Demonstrationen vom Dasein Gottes immer verfolgt, geht von der Zufälligkeit der Welt auf die Nothwendigkeit Gottes. Die Welt ist nur in bedingter oder hypothetischer Weise nothwendig. Die hypothetische Nothwendigkeit fordert, um erklärt zu werden, die absolute oder metaphysische. Hypothetisch nothwendig sind die zufälligen Wahr=

* Considérations sur le principe de vie. pag. 430.

heiten, metaphysisch nothwendig die ewigen. Es muß eine metaphysische (unbedingte) Nothwendigkeit, es muß ewige Wahrheiten geben, weil sonst auch die zufällige Existenz, die zufälligen Wahrheiten nicht begriffen werden könnten. Wenn es aber ewige Wahrheiten giebt, so müssen dieselben ursprünglich in einem ewigen und nothwendigen Verstande als ihrem Subjecte existiren, und dieser Verstand kann nur Gott sein. Dies nennt Leibnitz den Beweis aus den ewigen Wahrheiten: es ist das kosmologische Argument, angewendet auf diese bestimmte Thatsache. In seiner Abhandlung über den ersten Ursprung der Dinge sagt Leibnitz: „die Weltgründe liegen verborgen in einem außerweltlichen Princip, das sich von dem Naturzusammenhange, von der Reihenfolge der Dinge unterscheidet, deren Aggregat die Welt ausmacht. Und darum muß man von der physischen oder hypothetischen Nothwendigkeit, wonach das Folgende immer von dem nächst Vorhergehenden bestimmt wird, zu einer absoluten oder metaphysischen Nothwendigkeit emporsteigen, die nicht weiter begründet werden kann. Denn die vorhandene Welt ist physikalisch (hypothetisch), aber nicht absolut (metaphysisch) nothwendig. Wird einmal diese so beschaffene Welt vorausgesetzt, so folgt freilich, daß nur so beschaffene Dinge entstehen können. Die letzte Wurzel der Dinge muß in einer metaphysischen Nothwendigkeit enthalten sein (in aliquo quod sit metaphysicae necessitatis); der Grund des Existirenden kann nur ein Existirendes sein: und deßhalb muß ein Wesen von metaphysischer Nothwendigkeit existiren, oder ein solches, das durch sich selbst existirt, verschieden von der Vielheit der Dinge oder von der Welt, deren Dasein, wie wir eingeräumt und bewiesen haben, keine metaphysische Nothwendigkeit hat. Wenn nun der Grund der Dinge nur in metaphysischen Nothwendigkeiten oder in ewigen Wahrheiten zu suchen ist, wenn nun Existirendes nur von Existirendem herrühren kann, so müssen die ewigen

Wahrheiten existiren in einem schlechterdings nothwendigen Wesen, das ist in Gott (in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, id est in Deo), der, was sonst imaginär wäre, wirklich macht." *

Und so erklärt sich die Monadologie zusammenfassend über die Beweise vom Dasein Gottes, nachdem sie vorher die Existenz, Einheit, Nothwendigkeit Gottes kosmologisch dargethan hat: „Gott allein (oder das nothwendige Wesen) hat den Vorzug, daß seine Existenz nothwendig ist, wenn sie möglich ist. Da nun der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines schrankenlosen Wesens, welches ohne jede Negation und folglich ohne allen Widerspruch ist, Nichts im Wege steht, so genügt dieser Grund allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen. Wir haben dieses Dasein auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Aber wir haben dasselbe so eben auch a posteriori dargethan, denn es giebt zufällige Wesen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem nothwendigen Wesen haben können, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt." **

Am einfachsten und natürlichsten läßt sich der Beweis vom Dasein Gottes in der leibnitzischen Philosophie führen, wenn man ihn streng im Geist und in der Richtung der Monadenlehre hält. Leibnitz inducirt das Dasein Gottes, wie er das Dasein der Monaden inducirt. „Es giebt zusammengesetzte Wesen," lauten die ersten Erklärungen seines Systems; „darum muß es einfache Wesen geben." Es giebt Körper, darum muß es

* De rerum originatione radicali (1697). pag. 147, 48.

** Monadologie Nr. 45. Beweis von der Existenz Gottes: Monad. Nr. 38. Vgl. oben Cap. XIII. Nr. II. 3. pag. 360. Von der Einheit Gottes: Monad. Nr. 39. Von der Nothwendigkeit Gottes: Monad. Nr. 44. pag. 708. Vgl. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7, 8. pag. 716.

Kräfte geben, die nichts anderes sein können, als Monaden. So erhellte die Existenz der Monaden. Es giebt Monaden, oder ein Stufenreich von Kräften; darum muß es eine höchste Kraft, eine höchste Monade geben, die nichts anderes sein kann, als Gott. So erhellt die Existenz Gottes. Und daraus erklärt sich das Verhältniß, welches Leibnitz zu den Schulbeweisen einnimmt. Weil er das Dasein Gottes im Principe inducirt, darum überwiegt bei ihm das kosmologische Argument: weil Monaden existiren, darum muß eine höchste Monade oder Gott existiren. Weil Gott Monade ist, darum ist er ein einziges Wesen: so ist mit dem Begriff der Monade zugleich die Einheit Gottes gegeben. In dem Begriffe der Monade liegt, daß eine höchste Monade gedacht werden kann und muß: so gilt bei Leibnitz das ontologische Argument. Endlich da die Existenz der Monaden überhaupt eine metaphysische Nothwendigkeit oder eine ewige Wahrheit bildet, so gründet Leibnitz den Beweis vom Dasein Gottes auf die Realität der ewigen Wahrheiten, auf die Existenz der metaphysischen Nothwendigkeit.

Aber hier hüte man sich, um nicht durch voreilige Schlüsse den Geist der leibnitzischen Theologie zu verfehlen, den Begriff der metaphysischen Nothwendigkeit weiter auszudehnen, als auf das Dasein Gottes. Es sei nach dem Bisherigen ausgemacht: Gott existirt mit metaphysischer Nothwendigkeit. Daraus folgt nicht, daß Gott auch nach metaphysischer Nothwendigkeit handelt; was so viel hieße, als in den Spinozismus zurückfallen. Daraus folgt nicht, daß Gott nach gar keiner Nothwendigkeit handelt, daß die ewigen Wahrheiten seine beliebigen, willkürlichen Ideen sind (wie Cartesius und Poiret gemeint haben): was so viel hieße, als die ewigen Wahrheiten leugnen, und den Gesichtspunkt der Philosophie überhaupt verlassen. Gott handelt nicht willkürlich, also handelt er nach Gesetzen. Aber er handelt nicht nach metaphysischer Nothwendigkeit. Also nach welchen Gesetzen

handelt Gott? Welches ist die göttliche Nothwendigkeit, da sie weder die metaphysische, noch die physikalische ist?

II. Die Attribute Gottes.

Allmacht. Weisheit. Güte.

Gott ist die höchste Monade. Diesen durch die Monadenlehre gebotenen und bewiesenen Begriff nehmen wir zum Ausgangspunkte und zur Richtschnur für die natürliche Theologie. Daraus ergeben sich die nähern Bestimmungen Gottes, und wenn diese einander widersprechen sollten, so liegt der Keim des Widerspruchs schon in jenem Elemente der natürlichen Theologie. Als die höchste Monade oder, wie sich die Aufklärung mit Vorliebe ausdrückte, als das höchste Wesen, ist Gott schrankenlos, also immateriell und darum absolut vollkommen. Mit der Schranke fehlt in Gott das negative Princip, das in jedem andern Wesen die Kraft und Vollkommenheit begränzt und darum die Unvollkommenheit begründet: Gott ist, als das absolut vollkommene Wesen, lauter Realität, oder um den wolfischen Ausdruck vorwegzunehmen, er ist das allerrealste Wesen. Nachdem Leibniz in der Monadologie die Existenz und Einheit Gottes bewiesen hat, so folgert er daraus die Aseität und lautere Wirklichkeit Gottes, welche den Begriff der absoluten Vollkommenheit ausmacht. „So läßt sich schließen, daß dieses höchste Wesen, welches einzig, allgemein und nothwendig ist, Nichts außer sich hat, das von ihm unabhängig wäre, und daß es die einfache Folge seiner selbst ist: darum muß es schrankenlos sein und alle mögliche Realität in sich begreifen. Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist. Denn die Vollkommenheit ist nichts anderes, als die Größe der positiven Realität im präcisen Sinne genommen, fern von allen Schranken und Grenzen der Dinge.

Wo es aber schlechterdings keine Grenzen giebt, wie in Gott, da ist die Vollkommenheit absolut unendlich." *

Nun kann nach den erklärten Grundsätzen der leibnitzischen Philosophie das höhere Wesen von dem niedern niemals deutlich erkannt werden, denn diese Erkenntniß wäre die Auflösung der festen Naturschranke, welche in jedem Wesen die monadische Eigenthümlichkeit ausmacht. Also kann auch Gott als das höchste Wesen, von dem menschlichen Geiste, als dem beschränkten Verstande, niemals mit voller Klarheit und Deutlichkeit begriffen werden. Eine Theologie im strengen und objectiven Sinne des Worts ist daher nicht möglich. Indessen, wenn auch Gott, als die höchste Monade, nicht mehr in die Kette der Wesen gehört (denn er ist ohne Materie), so gehört er als Monade doch in deren Verwandtschaft. Der menschliche Geist ist gottähnlich, die übrigen Wesen sind dem Geiste analog, denn sie sind alle Kräfte und Seelen. Gott ist mithin auch Seele, auch Geist. Die Kräfte und Attribute, die allen Seelen, allen Geistern als solchen zukommen, müssen auch dem göttlichen Geiste beigelegt werden können. Wir begreifen die höchste Monade nach der Analogie der niedern; es ist die Analogie, die in dem gesammten Seelenreiche stattfindet, wodurch wir dessen Oberhaupt, die vollkommenste aller Seelen, den höchsten aller Geister erkennen. Und darum sagten wir früher, daß die Theologie im Verstande der Monadenlehre eigentlich die Psychologie Gottes sei. Denn wir vermögen Gott nur insoweit deutlich zu erkennen, als sein Geist dem unsrigen analog ist. Aber natürlich müssen in der höchsten Monade die verwandten Seelenkräfte in der höchsten Potenz wirken, d. h. ohne Schranke, also in lauterer Realität. Um die Attribute Gottes zu erkennen, müssen wir daher unsere Seelenkräfte in die höchste Potenz

* Monadologie Nr. 40, 41. pag. 708.

erheben, oder wir müssen die Analogie zwischen Gott und dem menschlichen Geiste bis zu einem Grade steigern, über den hinaus kein höherer Grad gedacht werden kann. Diese Steigerung des Relativen zum Absoluten nennt man die via eminentiae. Die Kraft wirkt in eminenter Weise, wenn sie durch keinerlei Schranke mehr bedingt und gehemmt wird. So wirken die Monadenkräfte in Gott. Und darum können wir sagen, daß die Psychologie zur Theologie wird, wenn man sie potenzirt und ihre Begriffe via eminentiae bis zum höchsten Grade steigert. Bei der unendlichen Differenz zwischen Gott und Mensch ist die Erkenntniß Gottes nur möglich durch Analogie, die bis zur unendlichen Differenz erweitert oder zur eminenten Höhe gesteigert wird.

Jede Monade ist eine Kraft, die vorstellt und strebt, deren Vorstellung und Streben sich entwickeln, aufklären, deutlicher werden will. Im menschlichen Geiste wird die vorstellende Kraft Verstand, die strebende Wille. In Gott wird die absolute Kraft absoluter Verstand und absoluter Wille. Absolut ist die Kraft, welche Alles vermag, d. i. die Allmacht; absolut der Verstand, der Alles auf das Deutlichste erkennt, d. i. die vollkommene Wissenschaft (Allwissenheit) oder die Weisheit; absolut endlich ist der Wille, der das Vollkommene, die wahre Glückseligkeit, unter allen Umständen das Beste erstrebt, d. i. die Güte. So sind Allmacht, Weisheit und Güte die nothwendigen Attribute Gottes, als die höchsten Potenzen der Kraft, der Vorstellung und des Strebens. Genau so bestimmt die Monadologie das Wesen Gottes: „In Gott existirt die Macht, welche die Quelle von Allem ist, dann die Erkenntniß, die bis in ihre kleinsten Theile die Ideenwelt umfaßt, endlich der Wille, der nach dem Principe des Besten die Veränderungen oder Schöpfungen bewirkt. Und eben dies entspricht dem genau, was in den geschaffenen Monaden die Grundkräfte ausmacht,

nämlich den Vermögen der Vorstellung und des Strebens. Aber in Gott sind diese Attribute absolut unendlich oder vollkommen, während sie in den geschaffenen Monaden oder Entelechieen (ein Wort, welches Hermolaus Barbarus mit „perfectihabiae" übersetzte) nur Nachbilder davon sind, mehr oder weniger vollkommen nach dem Maaße der Monaden."* „Gott muß in eminenter Weise (éminemment) die Vollkommenheiten in sich schließen, die in den natürlichen Monaden enthalten sind: also wird er Macht, Erkenntniß und Wille im vollkommenen Maaße haben, d. h. die höchste Allmacht, Allwissenheit und Güte (une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines)."**

III. Schöpfung und moralische Nothwendigkeit.

Dieß sind die Attribute Gottes, die wir deutlich erkennen als ihm inwohnende Wesensbeschaffenheiten. Diese Attribute sind die Kräfte, die in Gott wirken. Wie wirken diese Kräfte in Gott? Alle Wirksamkeit besteht in dem Verwirklichen dessen, was möglich ist, oder in einer Veränderung, worin von dem Zustande der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergegangen wird. Die natürlichen Kräfte wirken nach dem Maaße ihres Vermögens; dieses Maaß ist Naturanlage, und das Verwirklichen der Naturanlage ist Entwickelung. Aber in Gott, als dem vollkommenen, schrankenlosen, übernatürlichen Wesen, giebt es keine Natur, also auch keine Naturanlage: also giebt es in Gott auch keine Entwickelung. Die göttlichen Kräfte

* — Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Monad. Nr. 48. pag. 708.

** Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. pag. 716.

entwickeln sich nicht, weil sie von vornherein absolut sind, weil in ihnen mit der Schranke die Materie, mit dieser die natürliche Grundlage, und damit jener elementare Zustand der Möglichkeit fehlt, der in den übrigen Monaden das Princip der Entwickelung ausmacht. In Gott ist Alles möglich, aber die hier gesetzte Möglichkeit ist nicht dunkle Naturanlage, sondern deutlichste Vorstellung, d. h. nicht natürliche (materielle), sondern rein ideale Möglichkeit. Mithin besteht die göttliche Wirksamkeit darin, die ideale Möglichkeit zu verwirklichen, oder die Idee in Natur und Wirklichkeit, die Ideenwelt in eine reale Welt zu verwandeln. Die Kraftäußerung, wodurch das Ideale ins Werk gesetzt wird, ist nicht Entwicklung, sondern Schöpfung. Und darin besteht in Rücksicht der Wirksamkeit der Unterschied zwischen Gott und den Monaden, daß die göttlichen Kräfte schaffen, während sich die natürlichen Kräfte entwickeln. Die Entwickelung geschieht nach einer dunkeln, bewußtlosen Vorstellung, die Schöpfung nach einer deutlichen und bewußten; jene formirt das stofflich Gegebene, diese verkörpert die im Bewußtsein deutlich ausgeprägte Form; sie handelt nicht instinctiv wie die Natur, sondern nach einem bewußten Plan in Weise der Kunst. Schöpfung ist Kunst: darum galt Leibnitzen die menschliche Kunst als ein Analogon der göttlichen Schöpfung, der architektonische Menschengeist als eine kleine Gottheit.

Gott ist nur, indem er wirkt; er wirkt nur, indem er schafft; er schafft nach der deutlichsten Vorstellung, und verhält sich darum zu dem Geschaffenen, wie der Künstler zu seinem Werke. Wie und was schafft Gott? Unter welchem Gesetze geschieht die Schöpfung, oder ist sie gesetzlos? Es handelt sich um die Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, und man darf im Voraus annehmen, daß Leibnitz diese große Frage hier in einer analogen Weise lösen wird, als er sie in der Psychologie des Menschen gelöst hat, denn die leibnitzische Theologie ist ihrem

speculativen Charakter nach die Psychologie Gottes. Wenn man Freiheit und Nothwendigkeit einander entgegensetzt, so geräth man in ein unauflösliches Dilemma, welches Leibnitz als eines der Labyrinthe bezeichnet, worin sich die menschliche Vernunft gewöhnlich verirrt.* Ist die Schöpfung oder das Wirken der göttlichen Kräfte ein Act der Nothwendigkeit, die den Willen vollkommen unterwirft und damit zu nichte macht, oder ist sie ein Act der Willkür, die jedem Gesetze Hohn spricht? Gleichviel, welche Seite des Gegensatzes wir ergreifen, ob wir die Welt von einer allmächtigen Nothwendigkeit oder von einer allmächtigen Willkür abhängig machen, in beiden Fällen regiert ein fremdes, unwiderstehliches Schicksal den Gang der Dinge, und damit wird Freiheit und Selbstbestimmung im Innern der Welt und des Menschen vernichtet. Wozu noch thätig sein und Lebenszwecke ernstlich verfolgen, wenn die Dinge doch unabänderlich so kommen, wie sie vorher ausgemacht sind? Dem Menschen scheint dann Nichts übrig zu bleiben, als das Vergnügen des Augenblicks und, was die Zukunft betrifft, eine abgestumpfte, quietistische Philosophie, die Leibnitz mit den Alten als die faule Vernunft (la raison paresseuse) bezeichnet. Sobald wir das göttliche Wirken einer blinden Nothwendigkeit oder einer leeren Willkür gleichsetzen, geräth die menschliche Vernunft auf dem einen oder andern Wege in das Labyrinth des Fatalismus, in den antiken Glauben an das Verhängniß und die Parcen, oder in mahomedanische Schicksalsideen, d. h. in einen Aberglauben, der auf gleiche Weise der Religion wie der Vernunft zuwiderläuft.

Die Schöpfung ist ein Act der göttlichen Kraft oder Allmacht. Wäre sie nur ein Act der Allmacht, so müßte Gott Alles schaffen, was seine Kraft vermag, und die Schöpfung wäre in diesem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Wesensenergie.

* Vgl. Théodicée, préface pag. 470.

Sie wäre metaphysisch nothwendig, wie die Existenz Gottes selbst. Aber das göttliche Wesen ist nicht bloß die allesvermögende Kraft, sondern zugleich der allessehende Verstand, der auf das Deutlichste erkennt, was die Allmacht in sich schließt. Darum ist die Schöpfung zugleich ein Act des göttlichen Verstandes, der die vollkommene Weisheit selbst ist, und wenn die erste Bedingung des Schaffens die Existenz der Kraft war, so ist die zweite die Intelligenz und Weisheit dieser Kraft. Gesetzt aber, die Schöpfung wäre nur ein Werk der Weisheit, so müßte Gott Alles hervorbringen, was in seinem Verstande enthalten ist, was er auf das Deutlichste vorstellt, und die Schöpfung wäre in diesem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Intelligenz, ein Product des vollkommenen Denkens. Sie wäre dann logisch nothwendig, wie die Wahrheiten und Begriffe des Verstandes. Da nun im göttlichen Verstande Alles aufs Deutlichste vorgestellt wird, was die Allmacht in sich begreift, da die intelligente Kraft Gottes das gesammte Reich aller idealen Möglichkeiten einschließt, so ist der Verstand gleich der Macht, und die nur durch den Verstand bedingte Schöpfung unterscheidet sich in Nichts von dem Werke der bloßen Kraftäußerung. Was aus dem Wesen der Kraft folgt, ist metaphysich nothwendig; was aus dem Wesen des Verstandes folgt, ist logisch nothwendig: in Gott ist die logische Nothwendigkeit gleich der metaphysischen. Die Schöpfung ist logisch nothwendig, d. h. Gott muß Alles schaffen, was sein Verstand denkt und vorstellt, er muß Alles vorstellen und denken, was seine Kraft vermag; darum ist die logisch (durch den Verstand) bedingte Schöpfung gleich der metaphysisch (durch die Kraft) bedingten.

Wäre die Schöpfung auf diese Nothwendigkeit allein angewiesen, so wäre der göttliche Wille gar nicht oder nur dem Namen nach daran betheiligt, denn er müßte Alles wirklich geschehen lassen, was die Kraft vermag und der Verstand vorstellt.

Er würde nicht von sich aus handeln, sondern die andern Kräfte handeln lassen. Gott wäre im Grunde willenlos, was so viel hieße, als die Willenskraft überhaupt und damit die Moral in Frage stellen. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur als Macht oder Verstand, und nicht als persönliche Willenskraft handelte. Die Schöpfung muß daher zugleich als ein Werk des göttlichen Willens begriffen werden. Aber der Wille handelt immer nach einer Idee oder nach einer Vorstellung, die ihn am meisten anzieht und alle übrigen an Macht überwiegt, die darum vor allen übrigen erstrebt, gewählt, realisirt wird. So wählt der göttliche Wille unter den möglichen Vorstellungen, die wir als so viele mögliche Welten ansehen können, eine bestimmte, um sie ins Werk zu setzen. Er creirt eine dieser Welten, um sie zu schaffen. Erst dadurch wird die Schöpfung Creation, erst dadurch wird das göttliche Werk Schöpfung im engern Sinne, während es sonst nur eine metaphysische oder logische Folge, d. h. eine willenlose Production wäre. Indessen wählt der Wille nicht jede beliebige Idee, sondern in allen Fällen die annehmlichste. Der menschliche Wille wählt die überwiegende Neigung, er realisirt unter allen determinirenden Vorstellungen diejenige, die ihm am nützlichsten, der Humanität am förderlichsten, der Vernunft am conformsten erscheint. Denn das Nützliche, wenn es klar gedacht wird, ist das Gemeinnützliche, und dieses das Vernunftgemäße. So wählt der göttliche Willen unter den idealen Möglichkeiten oder unter den möglichen Welten diejenige, die der göttlichen Vernunft als die nützlichste und beste erscheint, die mithin unter allen denkbaren Welten auch an und für sich wirklich die beste und glücklichste ist. Der göttliche Wille wählt und schafft mithin nach dem Grundsatze des Besten (selon le principe du meilleur). Der Wille handelt moralisch, weil er wählt; er handelt nothwendig, weil seine Wahl geleitet wird durch die höchste Einsicht, kraft deren der Wille nicht anders

kann, als das Beste wählen. Darum ist das Gesetz des göttlichen Willens die moralische Nothwendigkeit: sie bildet zugleich den letzten Erklärungsgrund der Schöpfung, und ist in diesem Sinne das oberste Weltprincip. Wäre die Schöpfung im metaphysischen oder logischen Verstande nothwendig, so müßte Gott Alles schaffen, was seine allmächtige Kraft vermag, sein allwissender Verstand denkt; er müßte alle ideale Möglichkeiten zur Wirklichkeit machen. Aber er verwirklicht davon nur, was er will, er will nur, was er wählt, und er wählt nach dem ewigen Gesetze seines Willens das Beste. Das ist die moralische Nothwendigkeit der Schöpfung, und darin besteht das Wesen der göttlichen Freiheit. Die menschliche Freiheit war die Conformität zwischen Wille und Vernunft; die göttliche Freiheit ist die höchste Analogie der menschlichen: sie ist die vollkommene Conformität zwischen dem höchsten Willen und der höchsten Vernunft, zwischen der Güte und Weisheit, und die Güte, wenn sie durch die Weisheit bestimmt und temperirt wird, macht die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist nichts Anderes, als eine der Weisheit conforme Güte. „Da die Gerechtigkeit," sagt Leibniz, „ganz im Allgemeinen genommen eine der Weisheit conforme Güte ist (une bonté conforme à la sagesse), so muß es in Gott eine höchste Gerechtigkeit geben."* Die menschliche Gerechtigkeit äußert sich in der Menschenliebe, die das fremde Glück wie das eigene erstrebt, deren höchstes Ziel die allgemeine Glückseligkeit, die harmonisch entwickelte Humanität bildet. Die göttliche Gerechtigkeit ist die höchste Analogie der menschlichen: sie will und schafft eine glückliche Welt, worin alle Wesen vollkommen mit einander übereinstimmen. Wenn die menschliche Liebe ihr Glück in einer glücklichen Menschheit findet, so findet die göttliche Liebe das ihrige in einer glücklichen Welt. Jene erstrebt und

* Princ. de la nat. et de la gr. Nr. 9. pag. 716.

entwickelt die menschliche Harmonie; diese schafft und vollendet die Weltharmonie. Die göttliche Nothwendigkeit ist die moralische. Die moralische Nothwendigkeit ist der vernünftige Wille in höchster Potenz, d. h. die weise Güte, welche Gerechtigkeit und Liebe zugleich ist. Diese weise Güte schafft die beste Welt, die als solche zugleich die glücklichste ist. Und darum nennt Leibnitz vortrefflich jene moralische Nothwendigkeit, die das Wesen Gottes erfüllt, eine glückliche Nothwendigkeit, weil unter ihrem Gesetz eine glückliche Welt entspringt und besteht.

Das Verhältniß der moralischen und natürlichen Nothwendigkeit.

Die leibnitzische Philosophie unterscheidet genau als Modi der Nothwendigkeit: die metaphysische (logische, geometrische), die physikalische und moralische. Alles was ist, muß begründet und darum nothwendig sein, aber diese Nothwendigkeiten gelten in verschiedenem Sinne, und die scharfe Distinction derselben bildet das erste Erforderniß einer richtigen Einsicht. Wer die Kategorie der Nothwendigkeit nicht kennt oder leugnet, steht außerhalb aller Erkenntniß; wer alle Nothwendigkeit nur in einem Sinne versteht, der muß die Wahrheit der Dinge verkennen und er ist sicher, auf ein übertriebenes und darum falsches Princip ein übertriebenes und darum falsches System zu gründen. So gilt die Nothwendigkeit bei den Spinozisten nur im metaphysischen (geometrischen) Verstande, bei den Materialisten nur im physikalischen. Die metaphysische Nothwendigkeit, wie die logische und geometrische, gilt unbedingt, denn ihr Princip ist die Kraft, die nicht anders kann, als so wirken, der Verstand, der nicht anders kann, als so denken. Die moralische Nothwendigkeit gilt bedingt oder hypothetisch, denn ihr Princip ist der Wille, der von vielen Möglichkeiten eine bestimmte ergreift und ausführt. Ebenso gilt die natürliche Nothwendigkeit hypothetisch, denn ihr Princip ist die Kraft, die unter diesen

Bedingungen so, unter andern anders handelt. Nothwendig im metaphysischen Verstande sind die ewigen Wahrheiten, im physikalischen die zufälligen Wahrheiten oder die natürlichen Thatsachen, im moralischen die Willenshandlungen, die durch die Wahl des Besten bestimmt werden, oder nach dem Principe der Zweckmäßigkeit (principe de la convenance) verfahren. Die metaphysische Nothwendigkeit beherrscht den Verstand, die physikalische die Natur, die moralische bestimmt den Willen. Der logische Verstand denkt nach dem Gesetze der Identität, die Natur handelt nach dem Gesetze des Grundes, der Wille nach dem Principe des Zwecks. Darin stimmt Wille und Natur überein, daß beide unter Bedingungen handeln, daß mithin die Handlungen beider eine nur hypothetische Nothwendigkeit haben. Diese hypothetische Nothwendigkeit verhält sich zu der metaphysischen, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Concrete zum Abstracten, wie die Thatsache zur ewigen Wahrheit, oder wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Es kann daher zwischen beiden niemals ein Widerspruch stattfinden: die Thatsachen der Natur, wie die Handlungen des Willens, können niemals so weit vernunftwidrig sein, daß sie dem Principe der Denkbarkeit widerstreiten. Wie verhält sich aber die hypothetische Nothwendigkeit des Willens zur hypothetischen Nothwendigkeit der Natur, wie die moralische Nothwendigkeit zur natürlichen? Die letzte gilt von den zufälligen Thatsachen der Natur, welche stets bedingte Kraftäußerungen sind. Sie müssen einen letzten zureichenden Grund haben. Dieser letzte, zureichende Grund ist Gott, und zwar der göttliche Wille, der allein im Stande ist, aus dem Möglichen das Wirkliche zu schaffen, und der diese Schöpfung vollbringt nach dem Gesetze der moralischen Nothwendigkeit, d. h. durch die Wahl des Besten oder nach dem Principe der höchsten Zweckmäßigkeit. So bildet die moralische Nothwendigkeit den letzten, zureichenden Grund der physikalischen, die endlos wäre,

wenn sie nicht dort ihren ewigen Abschluß fände. So ist die moralische Nothwendigkeit der oberste und höchste Gesetzgeber der Natur, und die Thatsachen der Natur, die im Nexus mechanischer Causalität verknüpft sind, müssen in letzter Instanz aus dem Principe der Zweckmäßigkeit, d. h. teleologisch erklärt werden. Und so beweist sich hier unter dem Gesichtspunkte der Theologie jenes Verhältniß zwischen Endursachen und wirkenden Ursachen, das wir schon früher als das höchste Problem der leibnitzischen Metaphysik aufgelöst hatten. Es sind nicht ebenbürtige, coordinirte Principien, sondern die Causalität gilt nur unter der Voraussetzung der Teleologie, die physikalische Nothwendigkeit unter der Voraussetzung der moralischen, die Natur unter der Voraussetzung des göttlichen Willens. „Causae efficientes pendent a finalibus.“ Die höchste causa finalis ist die moralische Nothwendigkeit in Gott, von der Alles übrige, alle bedingten Kraftäußerungen abhängen. „Die ewigen Wahrheiten,“ sagt die Monadologie, „sind von Gott nicht abhängig, wie Manche meinen, sie sind nicht willkürlich und abhängig von dem göttlichen Willen, wie Descartes und Poiret geglaubt zu haben scheinen. Dies gilt nur von den zufälligen Wahrheiten, deren Princip die Zweckmäßigkeit und die Wahl des Besten ist, während die nothwendigen Wahrheiten einzig und allein von dem göttlichen Verstande abhängen, dessen inneres Object sie ausmachen.“*

In der bloßen Kraft ist unendlich Vieles möglich; in dem bloßen Verstande ist unendlich Vieles denkbar. In der Natur dagegen ist nur Bestimmtes wirklich, im Verstande der Natur müssen diese wirklichen, bestimmten Thatsachen erklärt und gedacht werden. Darum lautet die Frage: wie wird aus jenen zahllosen Möglichkeiten diese bestimmte Wirklichkeit, wie wird aus der Ideenwelt, in der zahllose Möglichkeiten vorgestellt werden können,

* Monadologie Nr. 46. pag. 708.

diese wirkliche Welt, in der nur solche Thatsachen möglich sind? Die Antwort heißt: **durch Wahl**, und zwar durch die Wahl eines göttlichen Willens, der mit der Weisheit selbst übereinstimmt, und darum aus den zahllosen Möglichkeiten die **beste, vollkommenste, glücklichste** wählt, und diese wirklich macht.

Neunzehntes Capitel.

Das System der prästabilirten Harmonie: Gott und Welt.

I. Deismus. Unterschied vom Pantheismus und Theismus. Der leibnitzische Deismus: Gott als Weltbaumeister und Weltregent. Natur und Gnade. II. Optimismus. Deismus und Optimismus. Optimismus und Pessimismus. Schöpfung und Natur. Prästabilirte Harmonie. III. Theodicee. Bayles Zweifel. 1) Erklärung des Uebels in der Welt. Das metaphysische, physische, moralische Uebel. 2) Das Verhältniß des Uebels zur Weltordnung. Rechtfertigung der besten Welt. 3) Verhältniß des Uebels in der Welt zu Gott. Rechtfertigung Gottes.

Wir hatten bis jetzt die Welt unter dem metaphysischen Gesichtspunkte betrachtet als ein System von Kräften oder Monaden, die als ewige Substanzen gegeben waren. So erschien die Welt als Natur, die sich aus eigenen Kräften entwickelt und von Stufe zu Stufe emporsteigt zu immer höhern Kräften, die sich zuletzt zu einer geistigen und moralischen Welt aufklären. Aber die höchste Kraft, weil sie nicht mehr beschränkt ist, gehört nicht mehr in den Naturzusammenhang. Mit dem Begriffe der höchsten Kraft oder Gottes verwandelt sich der metaphysische Gesichtspunkt in den theologischen, und unter diesem erscheint die Welt als Schöpfung. Hier enthüllt sich das Verhältniß der Monaden

zu Gott, und damit entdecken wir ein Moment ihres Wesens, das wir bis jetzt geflissentlich im Schatten ließen. Wir haben an den Monaden mit Absicht immer nur das andere Moment hervorgehoben: daß sie nämlich Substanzen, selbständige und selbstthätige Wesen sind, die sich aus eigener spontaner Kraft entwickeln, die den alleinigen Grund bilden von Allem, was in ihnen geschieht. Das war die Seite ihrer Unabhängigkeit. Sie sind unabhängig, weil sie nicht von Außen her bestimmt und influenzirt werden können, sondern jede einzelne aus sich selbst allein handelt. So bilden sie die Elemente der Weltordnung im Sinne der Natur oder der Physis. Denn Natur ist nur, wo spontane Kräfte wirken, wo in den Dingen Kraft, Selbstbewegung und Selbstthätigkeit existirt. Aber nur den Grund ihrer Handlungen tragen die Monaden in sich selbst, nicht den Grund ihrer Existenz. Sie wirken aus eigenen Kräften, aber diese Kräfte selbst existiren durch Gott. Wenn die Monaden sind, so folgt Alles aus ihnen selbst, aber daß sie sind, ist ein Act der göttlichen Schöpferkraft. Und darin besteht ihre Abhängigkeit. „Die Monaden," sagt Leibnitz, „sind von Nichts abhängig, außer von Gott." Ihre Wirksamkeit ist spontan, ihr Dasein geschaffen: in der ersten Rücksicht gelten sie für Substanzen, in der zweiten für Creaturen. Als Substanzen erscheinen die Monaden im metaphysischen, als Creaturen im theologischen Verstande. Mithin verhält sich Gott zu den Monaden 1) als die höchste Kraft zu den niedern, und 2) als der Schöpfer zu seinen Geschöpfen. Als die höchste Monade ist er der Endzweck, den alle übrigen erstreben, als Schöpfer die Macht, die das Dasein aller andern bewirkt. Und so ist Gott in Einem zugleich die wirkende Ursache und die Endursache der Dinge, deren höchste causa efficiens und deren höchste causa finalis. Den Grund der Schöpfung bildet die göttliche Macht, den Zweck der Schöpfung der göttliche Weltplan, der zugleich ein Act der

Weisheit und Güte, also durch die Idee der Gerechtigkeit bestimmt ist. In der göttlichen Macht besteht das bewirkende Weltprincip, in der göttlichen Gerechtigkeit das regierende. Und so nimmt Gott zu der Welt das doppelte Verhältniß ein: er ist vermöge seiner Macht der schaffende (werkthätige), vermöge seiner Gerechtigkeit (Weisheit und Güte) der regierende Künstler der Welt. Der schaffende Künstler, der die Welt macht, ist der architektonische, der regierende, der die geschaffene Welt erhält und regiert, ist der moralische. Der architektonische Künstler ist der Weltbaumeister, der moralische der Weltbeherrscher. Als das Werk des Weltbaumeisters ist die Schöpfung Maschine, als das Reich des Weltbeherrschers ist sie ein Staat. Sie ist in der ersten Rücksicht ein mechanisches, in der andern ein moralisches Kunstwerk. „Gott handelt," sagt Leibnitz in seiner Abhandlung über den Ursprung der Dinge, „nicht blos physisch, sondern auch frei, er ist nicht blos der Grund, sondern auch der Zweck der Dinge, er beweist nicht blos seine Größe oder Macht in der Bildung der Weltmaschine, sondern auch seine Güte oder Weisheit in deren Verfassung und Plan. Man meine nicht, daß hier die moralische Vollkommenheit oder Güte mit der metaphysischen Vollkommenheit oder Größe vermischt, und etwa jene durch diese aufgehoben werde: die Welt ist nicht blos im physikalischen oder metaphysischen Verstande, sondern auch im moralischen die vollkommenste Welt, denn die moralische Kraft ist den Geistern selbst von Natur gegeben. Und darum ist die Welt nicht blos die bewunderungswürdigste Maschine, sondern auch, soweit sie aus Geistern besteht, der beste Staat (optima respublica), der den Geistern die größtmögliche Glückseligkeit und Freude einträgt, und eben darin besteht ja deren natürliche Vollkommenheit." *

* De rerum originatione radicali. pag. 148.

So werden Welt und Natur zuletzt auf Gott zurückgeführt und aus einer ewigen Macht und Weisheit abgeleitet. Die Physik erhebt sich damit zur Theologie, und dieser physikotheologische Charakter giebt dem leibnitzischen Systeme seinen letzten, wesentlichen Ausdruck. Noch ehe die Monadenlehre selbst deutlich formulirt war, verfolgte der Geist ihres Urhebers diese physikotheologische Richtung. So schrieb Leibnitz schon im Jahre 1687 an Bayle, dem er das Princip der Continuität und der unendlich kleinen Differenzen mittheilte: „Die wahre Physik muß aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden. Gott ist die letzte Ursache der Dinge, und die Erkenntniß Gottes ist nicht weniger das Princip der Wissenschaften, als sein Wesen und Wille das Princip alles Daseins ist. Es heißt die Philosophie heiligen, wenn man ihre Bäche aus der Quelle des göttlichen Wesens ableitet. Statt die Endursachen und die Betrachtung einer weisen Macht von der Physik auszuschließen, muß man daraus vielmehr Alles in der Physik ableiten. Ich gebe zu, daß im Einzelnen die Wirkungen der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen, ohne darüber ihre Zwecke und ihren Nutzen zu vergessen, aber die allgemeinen Principien der Physik wie der Mechanik sind von der Leitung einer höchsten Intelligenz abhängig und können ohne diese nicht erklärt werden. Und so muß man die Religion mit der Vernunft versöhnen."*

Aus diesem Gesichtspunkte der Physikotheologie löst sich die früher berührte Frage nach der Vollkommenheit der Welt, ob sie eine wachsende oder gleichmäßige ist. Bekanntlich erörterte Leibnitz dieses Problem in einem Briefe an Bourguet, und Lessing wollte im Geiste der leibnitzischen Philosophie die

* Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. pag. 106.

gleichmäßige Vollkommenheit der andern vorgezogen wissen. Er hat richtig geurtheilt. Als bloße Natur wäre die Welt ein endloses Stufenreich von Monaden, also ein System immer wachsender Vollkommenheit. Allein die Welt ist nicht blos Natur, sondern zugleich Schöpfung. Als Schöpfung ist sie die vollkommenste Welt, und es leuchtet ein, daß dieser höchste Grad der Vollkommenheit niemals die wachsende sein kann, die ja den höchsten Grad niemals erreichen würde. Die Schöpfung bildet nothwendig ein System ewig gleichmäßiger Vollkommenheit, denn das Reich der Wesen ist hier abgeschlossen durch einen höchsten Zweck und einen letzten Grund, die beide in dem göttlichen Wesen selbst bestehen.*

Die Summe der natürlichen Theologie (Physikotheologie) faßt sich mithin in folgenden Hauptbegriffen zusammen. Gott schafft und ordnet die Welt, und in dieser natürlichen und moralischen Weltordnung offenbart sich die göttliche Macht und Weisheit. Die Weltordnung ist die Offenbarung Gottes. Den Begriff Gottes, dessen Offenbarung Natur und Welt ist, nennen wir Deismus. Diese von Gott geschaffene Welt ist unter allen möglichen Welten die vollkommenste und die beste. Daß die wirkliche Welt die beste sei, behauptet der Optimismus. Aber in der wirklichen Welt existirt überall die Unvollkommenheit und das Uebel. Wie kann in der vollkommensten Welt das Unvollkommene, in der glücklichsten Welt das Uebel, in der besten Welt das Böse existiren? Wie läßt sich mitten unter den Unvollkommenheiten der wirklichen Welt rechtfertigen, daß sie in Wahrheit die beste ist? Diese Frage löst die Theodicee. Und in diesen Bestimmungen des Deismus, Optimismus und der Theodicee (im engern Sinne) beweist und entwickelt sich das System der natürlichen Theologie.

* Vgl. oben Capitel IX. Nr. III. 1. Seite 255.

I. Der Deismus.

Unterschied vom Pantheismus und Theismus.

Wir müssen zuvörderst den gewöhnlich schwankenden Begriff des Deismus genau feststellen. Deismus ist ein bestimmter Theismus. Es ist der Theismus der natürlichen Theologie und als solcher zu unterscheiden sowohl von dem Pantheismus, als von dem Theismus der geoffenbarten und positiven Religionen. Der Deismus ist die natürliche Erkenntniß Gottes, d. h. er lehrt einen Gott, dessen Offenbarung Natur und Welt im Ganzen ausmachen. In dem Begriff einer von Gott geordneten Welt, einer göttlichen Weltordnung, stimmt daher der Deismus mit dem Pantheismus überein. In beiden ist Gott ordo ordinans. Allein während der Pantheismus die Weltordnung gleich setzt dem göttlichen Wesen, so behauptet der Deismus einen solchen Unterschied beider, daß jenseits und über der Welt Gott als das höchste Wesen, als der persönliche Welturheber, als die eminente Weltursache stehen bleibt. Zwischen Gott und Welt besteht im Deismus keine wesentliche Einheit, sondern ein Verhältniß, ähnlich demjenigen des Künstlers zu seinem Werke. Der Künstler ist die eminente Ursache des Kunstwerkes, d. h. er enthält mehr in sich, als dieses offenbart. So enthält Gott mehr in sich, als die Welt offenbart, und er hätte, wenn es sich bloß um seine Macht oder um sein metaphysisches Wesen handelte, auch eine andere Welt schaffen können als die unsrige. Die Macht Gottes übersteigt alle Natur und alle natürliche Erkenntniß: darum muß der Deismus ein Irrationales in Gott behaupten, das ihn zwar nicht weiter kümmert, aber seinen Rationalismus schließlich dem Supranaturalismus geneigt macht. Was den Deismus vom Pantheismus unterscheidet, eben dies macht ihn zum Theismus: Die Trennung zwischen Gott und Welt, und was damit unvermeidlich zusammenhängt, die Einschränkung der rationalen

Erkenntniß und das Geltenlassen eines Irrationalen. Anders aber erscheint die Offenbarungsweise des überweltlichen Gottes im reinen Deismus, anders in den theistischen Vorstellungen der positiven Religionen. Und dieser Unterschied ist so mächtig und durchgreifend, daß sich hier der reine Deismus den positiven Religionen, vor allem der christlichen, feindlicher entgegensetzt, als selbst der weniger entwickelte Pantheismus nöthig hat. Nach den festen Begriffen nämlich des reinen Deismus offenbart sich der überweltliche, übernatürliche Gott im Universum, niemals ausschließlich in einem einzelnen Wesen. Es ist nach deistischen Begriffen unmöglich, daß jemals das vollkommenste Wesen beschränkt und unvollkommen, jemals ein beschränktes und unvollkommenes Wesen dem vollkommensten gleich wird. Der Mensch kann nie Gott, Gott kann nie Mensch werden; die Apotheose ist ebenso unmöglich als die Incarnation. Setzen wir nun, daß die Vergötterung natürlicher Individuen das Wesen der heidnischen Mythologie, die Menschwerdung Gottes den Mittelpunkt der christlichen Offenbarung ausmacht, so leuchtet ein, daß der Deismus dem Heidenthume wie dem Christenthum, der Mythologie wie dem höchsten Offenbarungsglauben gerade im Wesen der Sache auf das Aeußerste widerstrebt. Die Menschwerdung Gottes, hatte Spinoza erklärt, erscheine ihm wie die Quadratur des Cirkels. Gott wird Mensch heißt in diesem Verstande: Die Substanz wird Modus, und das ist eben so unmöglich, als wenn ein Kreis die Natur des Quadrates annehmen wollte. Aehnlich muß der reine Deismus urtheilen. Gott wird Mensch heißt in seinem Verstande: die höchste Monade wird eine niedere, das vollkommene Wesen ein unvollkommenes; Gott, seinem Wesen nach schrankenlos, immateriell und darum kein Individuum, wird eine beschränkte, körperliche, individuelle Substanz. Mit der Menschwerdung Gottes fällt natürlich auch das Dogma der Trinität, welches sich darauf gründet, und mit diesem höchsten

Wunder werden die Wunder überhaupt für nichtig erklärt. Nicht als Wunderthäter, sondern als Gesetzgeber der Welt offenbart sich der Gott des Deismus: nicht in der Aufhebung, sondern in dem ewig gleichmäßigen Gange der Naturgesetze.

Die Religion des Deismus ist der reine Monotheismus, der die natürlichen Individuen nie vergöttert, noch weniger seinen Gott jemals incarnirt. Darum hat und fühlt der Deismus eine größere Verwandtschaft zu dem idealen Judenthum und zu dem idealen Muhamedanismus, als zur heidnischen Mythologie und zum Christenthum. Und daraus erklärt sich die Vorliebe, womit die deutsche Aufklärung das Judenthum und den Islam behandelte, womit noch Lessing seinen Nathan und Saladin in nächster Verwandtschaft mit der natürlichen Religion darstellte, und um so viel reifer und weiser als den Templer, um so viel besser und sittlicher als den Patriarchen sein ließ. Nur in einem Punkte stimmt der Deismus anders, als jene monotheistischen Religionen. An die Stelle der unbeschränkten Willkür in Gott setzt er die moralische Nothwendigkeit, was so viel sagen will, als eine ewig begründete, nach göttlicher Gerechtigkeit geregelte Weltordnung. Einmal geschaffen, bewegt und entwickelt sich die Welt nach den ihr eingeborenen Gesetzen, und die Weltschöpfung besteht von da an lediglich in der Welterhaltung, die als eine fortgesetzte, ununterbrochene Schöpfung (création continuelle) betrachtet werden kann. Aus diesem Grunde verneint der Deismus jedes übernatürliche Eingreifen Gottes in den einmal festgesetzten Gang der Dinge. Denn was soll dieses Eingreifen, was soll mitten in der gesetzmäßig geschaffenen Welt das plötzliche Wunder? Etwa die Welt besser machen? Dies hieße die Schöpfung corrigiren, dies hieße anerkennen, daß die Welt schlechter ist, als sie zu sein bestimmt war, oder daß die geschaffene Welt die beste nicht ist, was die göttliche Gerechtigkeit und damit den Begriff des wahren Gottes selbst zu Schanden macht. Wenn aber ein

übernatürliches Eingreifen Gottes in den Gang der Dinge überhaupt nicht stattfindet, so ist auch unmöglich, daß sich Gott unmittelbar in directer und ausnehmender Weise Einzelnen offenbart, so müssen die deistischen Begriffe derartige Offenbarungen verneinen, wie sie jene positiven Religionen des reinen Monotheismus, Judenthum und Muhamedanismus bei ihren Stiftern voraussetzen. Weil sich nach deistischen Begriffen Gott in der Weltordnung, d. h. auf eine natürliche Weise offenbart, darum erscheint dem reinen Deismus jede naturwidrige oder übernatürliche Offenbarung Gottes unmöglich, und alle werden ihm verdächtig, die sich für Träger und Auserwählte einer solchen Offenbarung ausgeben. Unter diesem Gesichtspunkte richteten sich die Wolfenbüttler Fragmente, die auf den reinen Deismus gegründet waren, gegen die Bibel und die darauf gegründete Religion. *

Der leibnitzische Deismus.

Leibnitzens natürliche Theologie war, was sie ihrem Principe nach sein mußte: Deismus. So hat Lessing die leibnitzische Lehre beurtheilt; er hat mit der größten Entschiedenheit behauptet, daß sie klarer und bewußter Deismus gewesen sei. Dem leibnitzischen Deismus ist es nicht eingefallen, den Wunder- und Offenbarungsglauben, die Menschwerdung Gottes, die Trinität u. s. f. zu seinen Wahrheiten zu rechnen; er wollte sie nur den positiven Religionen nicht rauben. Er setzte sie ohne Weiteres auf die Liste des Uebervernünftigen, und hier muß man freilich erklären, daß Leibnitz von jener Distinction zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen, die im Geiste seiner Philosophie richtig war, eine Anwendung gemacht hat, die dem Geiste

* Vgl. über den Standpunkt der Wolfenbüttler Fragmente und die Art, wie sie die deistischen Grundsätze auf die Bibelkritik anwenden, das letzte Capitel dieses Bandes.

seiner Philosophie widersprach. Seine hierauf bezügliche Schlußfolgerung war nämlich folgende: durch Wunder werden nichts verändert als natürliche Thatsachen, die, weil sie ihrer Natur nach zufällig sind, darum auch veränderlich sein dürfen; die, weil sie von Gott letztlich begründet sind, durch einen göttlichen Willensact auch modificirt werden können. Eine solche Modification nennen wir Wunder. Da mithin das Wunder nur die physikalische Nothwendigkeit antastet, die an und für sich keine ewige Wahrheit hat, so übersteigt es nicht die Vernunft als solche, sondern nur die Erfahrung, es ist nicht wider- sondern übervernünftig; und unter diesem Rechtstitel darf die Vernunftreligion den Wunderglauben der positiven Religion bestehen lassen. Die natürliche Thatsache ist ein Act physikalischer Nothwendigkeit, das Wunder ein Act der moralischen. Da nun die physikalische Nothwendigkeit unter dem Regime der moralischen steht, so will Leibnitz hierdurch die Möglichkeit des Wunders zulässig machen. Sein Fehlschluß springt in die Augen. Jede Thatsache der Natur ist ein Glied im Causalzusammenhange der Dinge und durchgängig durch diesen bedingt. Wird eine Thatsache, gleichviel welche, durch übernatürliche Macht verändert, so ist damit der gesammte Naturzusammenhang, das System der Naturgesetze, aufgehoben. Das System der Naturgesetze aber ist eine göttliche Gesetzgebung, begründet durch moralische Nothwendigkeit. Das Wunder, indem es in einer Thatsache das System der Naturgesetze überhaupt verändert und umstößt, widerspricht der moralischen Nothwendigkeit, d. h. der göttlichen Gerechtigkeit selbst. Leibnitz mußte so schließen, wie nach ihm Reimarus wirklich geschlossen hat: Wenn Gott in seiner Allmacht die Kraft zu Wundern besitzt, so hindert ihn seine Gerechtigkeit, davon in natura rerum Gebrauch zu machen. Wenn Gott aus physischen oder vielmehr hyperphysischen Gründen ein Wunderthäter sein könnte, so dürfte er es in der wirklichen

Natur aus moralischen Gründen nicht sein. Aber das Wunder mußte im Geiste der leibnitzischen Philosophie auch aus metaphysischen Gründen verneint werden. Wer die Wunderthätigkeit erleidet, dessen Wesen wird durch fremde Willkür zu fremden Zwecken verändert, und darum in seiner natürlichen Autonomie und Eigenthümlichkeit vernichtet. Durch das Wunder wird die betroffene Monade in ein anderes Wesen verwandelt, als sie von Natur ist. Dies aber ist nach Leibnitz selbst metaphysisch unmöglich. Dies widerstreitet dem Satze A = A, dem obersten Principe aller Vernunftwahrheiten. Als ein solcher Widerspruch mußte nothwendig das Wunder in jeder Form dem Verstande der leibnitzischen Philosophie erscheinen. Sie denkt nach dem Satze der Identität; das Wunder handelt nach dem Satze des Widerspruchs: es macht aus A nicht A, aus Gott Mensch, aus Wasser Wein, aus Wein Blut, und aus Brod Fleisch. Ist nicht Gott seinem metaphysischen Wesen nach schrankenlos? Wenn er sich in ein beschränktes Individuum verwandelt, heißt das nicht, seinem ewigen Wesen widersprechen und etwas schlechterdings Vernunftwidriges thun? Im Geiste nämlich der leibnitzischen Begriffe! Wenn Leibnitz die Grenzlinie zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen streng ziehen wollte, so durfte er das Wunder, die Menschwerdung, die Trinität, die Transsubstantiation niemals über die Vernunft setzen; und die consequente Aufklärung, welche in diesem Punkte von den Grundsätzen ihres Urhebers einen mehr kritischen Gebrauch machte, mußte jene Supranaturalien der geoffenbarten Religion degradiren.

Nur glaube man nicht, daß Leibnitz zu furchtsam oder gar zu kurzsichtig war, um die Consequenzen des reinen Deismus einzusehen. Aber er begriff eben so gut, daß auch die geoffenbarte Theologie bei den heterogenen Voraussetzungen, worauf sie sich gründet, in ihrer Weise ein consequentes System sei, daß man dieses System entweder ganz verneinen oder ganz intact

lassen müsse, daß es unter allen Umständen ungereimt sei, dasselbe theilweise zu bejahen und theilweise zu bekämpfen. Leibnitzens großer Verstand wollte lieber mehr orthodox scheinen, als weniger folgerichtig denken. Er stellte den reinen Deismus neben die geoffenbarte Theologie, beiden Systemen die Integrität wahrend, und überließ der Zukunft, einen Gegensatz zu entdecken und auszubilden, wofür sein Zeitalter nicht gemacht war. Er hatte die consequenten Orthodoxen lieber, als jene inconsequenten Deisten, Unitarier, Socinianer, die auf der einen Seite die Trinität, die Menschwerdung leugneten, auf der andern in Christus, den sie zum bloßen Menschen herabsetzten, dennoch ein Object der Religion anerkannten. Im Deismus eines Leibnitz, wo sich derselbe rein und systematisch ausspricht, finden wir nirgends die Offenbarung oder Incarnation Gottes in Christo, sondern stets die Offenbarung Gottes im Universum, in der natürlichen und moralischen Weltordnung. Christus gilt in diesem Deismus als das Subject und der Träger der natürlichen Religion, niemals als deren Gegenstand. Begreiflicherweise wollte Leibnitz lieber, daß innerhalb der geoffenbarten Religion Christus als der menschgewordene Gott und darum als Object der Religion angesehen werde, als daß die natürliche Religion Christum der Göttlichkeit entkleide und dennoch zu ihrem Object erhebe.

Gott als Weltbaumeister und Weltregent. Natur und Gnade.

Zufolge dieses Deismus offenbart sich Gott im Universum, in der Körper- und Geisterwelt. Die natürliche Welt gilt als die Maschine, die Gott erfunden, als das Gebäude, das er aufgerichtet hat. Er offenbart sich in dieser Rücksicht als der Weltkünstler und Weltbaumeister (inventeur et architecte). Die moralische Welt besteht in den Geistern, die nach moralischen Gesetzen handeln, die nicht blos die Macht Gottes

wußtlos offenbaren, sondern ihn selbst vorstellen, erstreben und lieben. Die moralische Welt nimmt zu Gott ein höheres Verhältniß ein, als die natürliche. In dieser wird das Verhältniß zwischen Gott und Welt nicht gewußt, in der moralischen wird es gewußt und empfunden; und dadurch wird ihre Beziehung zu Gott ein sittlich-religiöses Verhältniß, gegründet auf das Bewußtsein der Unterordnung und Verwandtschaft. Zu der natürlichen Welt verhält sich Gott, wie der Künstler zu seinem Werke, wie der Baumeister zu seinem Gebäude; zu der moralischen verhält er sich, wie der König zu seinem Staate, wie der Herrscher zu seinen Unterthanen, wie der Vater zu seinen Kindern. In der natürlichen Religion, in der Vorstellung des höchsten Wesens, liegt das Doppelgefühl der Unterthänigkeit und Verwandtschaft. Wir fühlen uns Gott unterworfen, wie niedere Wesen dem höchsten, und zugleich Gott analog und ähnlich, wie Geister dem Geiste. So verbindet uns die natürliche Religion mit Gott im Unterthanen- und im Familiengefühl, in der Ehrfurcht und in der Liebe. Jener erscheint Gott als Fürst, dieser als Vater: „Die Geister," sagt Leibnitz, „sind fähig in eine Gemeinschaft mit Gott zu treten, und Gott verhält sich zu ihnen nicht nur, wie ein Erfinder zu seiner Maschine (so verhält er sich zu den andern Geschöpfen), sondern auch wie ein Fürst zu seinen Unterthanen, oder besser noch wie ein Vater zu seinen Kindern. Darum macht die Versammlung der Geister die Stadt Gottes (la cité de Dieu) aus, den möglich vollkommensten Staat unter dem vollkommensten Monarchen. Diese Stadt Gottes, diese wahrhaft kosmopolitische Monarchie, ist eine moralische Welt in der natürlichen, sie ist unter den Werken Gottes das erhabenste und göttlichste, und in ihr besteht wahrhaft der Ruhm Gottes; denn es gäbe überhaupt keinen Ruhm Gottes, wenn nicht seine Größe und Güte von den Geistern erkannt und bewundert würde: erst in dieser Beziehung zur Stadt Gottes offenbart sich seine

Güte, während sich seine Macht und Weisheit überall zeigen. Und so wie wir früher eine vollkommene Harmonie zwischen jenen beiden Naturreichen, dem der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen, festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade hervorheben, nämlich zwischen Gott, als Baumeister des mechanischen Weltgebäudes, und Gott, als Monarchen der Geisterwelt."*

Auf diese Weise erklärt der Deismus das Verhältniß von Gott und Welt: Gott verhält sich zu der gesammten Welt wie der Schöpfer (Künstler) zu seinem Werke; zu der körperlichen Welt (den Dingen) wie der Ingenieur (Erfinder, Architect) zu den Maschinen, zu der moralischen Welt (den Geistern) wie der Fürst zu seinen Unterthanen, der Vater zu seinen Kindern.** Die ganze Natur ist sein Haus, die ganze moralische Welt ist seine Familie. Wie das gesammte Universum, so ist auch die moralische Welt von Gott zur Schöpfung gewählt, nicht durch einen indifferenten, sondern durch einen der Weisheit conformen Willen, der das Wesen der Gerechtigkeit selbst ist. Die geschaffenen Geister sind durch die Liebe Gottes zur Liebe Gottes erwählt: bestimmt, ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden. In dem Geisterreiche ist Gott wahrhaft und vorzüglich einheimisch, denn das gemeinsame und höchste Gefühl, welches alle Geister verbindet, ist die natürliche Religion, worin Gott

* Monadol. Nr. 84 — 87. pag. 712. Vgl. Princip. de la nat. et de la gr. Nr. 15. pag. 717. Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard des machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances, qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un esprit formé à son image. Considérations sur le principe de vie. pag. 432.

** Syst. Nouv. Nr. 5. pag. 125.

vorgestellt, gewußt und erstrebt wird. Weil so die Geister die Erwählten und gleichsam die Bevorzugten Gottes sind, darum unterscheidet Leibnitz die moralische Welt, als das Reich der Gnade, von dem übrigen Universum, als dem Reiche der Natur. Ohne Geister wäre die Welt eine bloße Maschine und Gott ein bloßer Werkmeister; die Geister sind die lebendigen Spiegel der Gottheit, und erst dadurch wird die Welt eine wirkliche Offenbarung des göttlichen Wesens. Die Offenbarung Gottes aber bildet den großen Endzweck der Schöpfung, der in den Geistern allein erreicht wird. Eine Welt, und zwar eine geistige, zu schaffen, dazu wird Gott getrieben durch ein inneres Bedürfniß, durch eine moralische Nothwendigkeit, durch den Offenbarungsdrang seiner Gottheit. Das ist im Geiste des reinen Deismus die Schöpfungsidee, wie sie in Schillers „philosophischen Briefen“ Julius seinem Raphael darthut: „Freundlos war der große Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister, selige Spiegel seiner Seligkeit. Kennt das höchste Wesen schon kein Gleiches, aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit!“

II. Der Optimismus.

Deismus und Optimismus.

Der Optimismus ist ein nothwendiges Ergebniß der deistischen Begriffe, wie diese nothwendig mit dem Systeme der natürlichen Moral verknüpft waren. Erklärt nämlich der reine Deismus Gott für das höchste, absolut vollkommene Wesen, und die Welt für dessen Offenbarung, so muß unter diesem Gesichtspunkte die Welt als die vollkommenste oder beste erscheinen. Daher waren stets die echten Deisten zugleich Optimisten. Sie stellen der ascetischen Moral und der ascetischen Religion natürliche Moral und natürliche Religion gegenüber: wenn jenen die Natur für ein Uebel, die Welt für ein böses, zu vernichtendes Princip gilt,

so gilt sie hier für eine gute und glückliche Welt, denn sie bildet die perfecte Ordnung perfectibler Wesen. In diesem Optimismus stimmt der Deismus eines Leibnitz mit dem eines Shaftesbury überein.*

Den Begriff der besten Welt erreicht die leibnitzische Philosophie auf einem doppelten Wege. Sie läßt den Satz, daß die wirkliche Welt die beste sei, aus kosmologischen und theologischen Gründen hervorgehen, und es bildet gleichsam die Probe ihrer Rechnung, daß Theologie und Kosmologie in diesem Resultate zusammenstimmen, daß uns der Gottesbegriff zu derselben Weltanschauung führt, als der Weltbegriff.

Gehen wir aus von dem Begriffe der Welt, so bildet diese den Inbegriff aller wirklichen Dinge. Aber von den wirklichen Dingen hat keines den Grund seines Daseins in sich selbst, es existirt daher nicht mit absoluter, sondern mit relativer Nothwendigkeit, d. h. es ist seiner Existenz nach zufällig, oder, was dasselbe sagt, es wäre möglich, daß an seiner Stelle auch ein anderes existirte. Was aber von jedem Dinge gilt, eben dasselbe muß natürlich auch von allen Dingen gelten, die zusammengenommen die Welt ausmachen. Das Dasein der wirklichen Welt ist mithin zufällig; zufällig ist aber Alles, dessen Gegentheil möglich ist: mithin sind auch andere Welten, als diese, möglich. Der Möglichkeit nach giebt es zahllose Welten, der Wirklichkeit nach nur eine einzige, die den Zusammenhang (den Inbegriff) aller wirklichen Dinge ausmacht. Wenn aber aus zahllosen

* Man wird uns nicht einwerfen, daß Voltaire, der Deist, eine Satyre auf die beste Welt geschrieben: dies that eben Voltaire, der mehr Skeptiker, als Deist, mehr Satyriker, als Philosoph war, und außerdem war sein Candide eine ohnmächtige Satyre. Rousseau aber leugnete die beste Welt nicht, sondern wollte sie nur auf die reine Natur eingeschränkt, und die Cultur, die ihm naturwidrig schien, davon ausgeschlossen wissen.

Möglichkeiten *eine* wirklich gemacht wird, so kann dies allein durch *Wahl* geschehen sein. Diese eine ist den andern möglichen, so viele ihrer sind, *vorgezogen* worden, und wodurch anders konnte sie diesen Vorzug verdienen, als daß sie die bessere, also im Vergleiche mit jenen die *beste* war? Verdienen aber mußte sie den Vorzug, weil sonst ihre Wahl keinen zureichenden Grund hätte, was dem Axiome der Causalität widerspräche. Die Welt trägt die Ursache ihrer Existenz *nicht* in sich selbst: darum ist ihre Existenz zufällig, darum sind auch andere Welten möglich, darum ist die wirkliche Welt *durch Wahl geschaffen*. Diese Wahl, die Schöpfung der Welt, muß einen zureichenden Grund haben: darum ist die wirkliche Welt unter allen möglichen die *beste*.

Und eben dahin führt uns der Begriff Gottes, wenn wir ihn richtig erwägen. Gott ist die *allesvermögende Kraft*, die mit Verstand und Willen, d. h. nach Weisheit und Güte oder nach *Gerechtigkeit* handelt. Gottes Handeln heißt *Schaffen*. Gottes Schöpfung ist eine gerechte Handlung. Aber die Gerechtigkeit entscheidet stets nach dem größten Rechte. Darum schafft Gott diejenige Welt, die, geschaffen zu werden, das größte Recht oder den meisten Anspruch hat, d. h. unter allen möglichen Welten die *beste*. Der letzte Grund für die optimistische Verfassung dieser Welt liegt darin, daß sie die *wirkliche* ist. Was wirklich ist, das muß von Gott gewählt, geschaffen, und darum unter allem Möglichen das Beste sein. Alle Einwände gegen den Optimismus will Leibnitz mit der bloßen Thatsache der Weltexistenz niedergeschlagen haben. „Man muß," sagt er, „mit mir *ab effectu* urtheilen: weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat, darum ist sie die beste."*

* Vgl. Théodicée. Part. I. Nr. 7—10. pag. 506. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7—10. pag. 716.

Optimismus und Pessimismus.

Indessen will der Optimismus eines Leibnitz nicht nur als ein abgezogener Lehrsatz der Metaphysik oder Theologie, sondern als ein lebendiges, religiöses Gefühl betrachtet werden, das die Gemüthsverfassung jenes Zeitalters durchdrang und in dessen moralischer Empfindungsweise begründet war. Das Jahrhundert unserer Aufklärung hatte in seinem moralischen Naturell die Anlage für den Optimismus, und der leibnitzische Begriff war nur die deutliche Vorstellung dessen, was instinctiv alle Gemüther dachten. Daher fand diese Idee einen so lebhaften Wiederklang und beschäftigte sogar die Einbildungskraft der damaligen Poeten, die in Liedern und Episteln die beste Welt rechtfertigten. Daß es eine beste Welt gebe, diesen Glauben hatte schon das Christenthum in der Menschheit erweckt und bald inniger, bald schwärmerischer ausgebildet. Daß aber die wirkliche Welt die beste sei, diese neue und kühne Wendung der optimistischen Idee war erst möglich, nachdem sich der menschliche Geist dem natürlichen Universum wieder mit dem Interesse der Erkenntniß zugewendet hatte. Der Naturalismus eines Cartesius, der Pantheismus eines Spinoza mußten dem Deismus eines Leibnitz und dessen optimistischer Weltanschauung vorangehen. Es giebt Zeitalter, die dem Optimismus immer beifallen, und solche, die ihm nothwendig widersprechen müssen, je nachdem die innern, moralischen und geschichtlichen Bedingungen sind, welche die Disposition eines Zeitalters ausmachen. Der Glaube an die beste Welt wird nur da lebendig sein können, wo das Gute in der Welt als die überwiegende Macht empfunden wird, wo das Gute wirklich, um mich eines politischen Ausdrucks zu bedienen, in der Majorität ist oder sich wenigstens siegreich fühlt: das ist in einem Zeitalter, wo die besten Kräfte wirken und die größten Hoffnungen gähren. Die hoffnungsreichen Zeitalter sind die optimistischen. Man ist

nie optimistischer, nie freudiger und mit seiner Welt zufriedener gestimmt, als wenn man einer reichen Ernte entgegensieht. Die fruchtbaren Epochen, ich möchte sie die Saatzeiten der Geschichte nennen, haben ein natürliches Talent für den Optimismus. Eine solche Epoche war die der leibnitzischen Philosophie. Eine große Literaturperiode war eben in Frankreich abgelaufen, eine größere sollte bald in Deutschland beginnen. Nie ist eine Philosophie größern Dingen als Vorbote entgegen gegangen und hat Größeres mit vorbereiten helfen, als die leibnitzische. Sie sah nach ihrem eigenen Ausdruck in dem gegenwärtigen Weltzustande die Mutter des künftigen. Leibnitzens Geist selbst war erfüllt von dem kommenden Zeitalter, und dieses fruchtbare, hoffnungsreiche Selbstgefühl bildet den psychologischen Ursprung, den Instinct gleichsam des Optimismus. Wenn sich diese dunkle Vorstellung aufklärt, so wird sie nothwendig eine Weltordnung erblicken, in welcher sich das Gute erfüllt, und das eben ist die Idee einer optimistischen Philosophie. Vergleichen wir damit die Zeit, in der wir schreiben, so ist es sehr charakteristisch und zugleich sehr begreiflich, daß der Philosoph, welcher gegenwärtig bemerkt zu werden, das größte Recht beansprucht, der nach langer, unverdienter Verborgenheit erst jetzt bemerkt wird, pessimistisch denkt und urtheilt. So sehr sind Optimismus und Pessimismus, wenn wir sie nicht als moralische Wahrheiten, sondern als moralische Empfindungsweisen betrachten, von den Bedingungen des jedesmaligen Zeitalters abhängig: der Optimismus begeistert ein Zeitalter, in dem die besten Kräfte triumphiren dürfen, und er läßt ein anderes Zeitalter kalt, in dem die gegentheiligen Factoren überwiegen.*

* Dieser jüngste Gegner des Optimismus ist Arthur Schopenhauer, der sich von Leibnitz und den dogmatischen Philosophen darin im Princip unterscheidet, daß er das Verhältniß von Verstand und Wille umkehrt. Ihm gilt nicht der Verstand als

Schöpfung und Natur.

Die prästabilirte Harmonie.

Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte begriffen wir die Weltordnung als eine nothwendige Folge der Monaden, welche die Elemente des Universums ausmachten. Die Monaden waren analoge Kräfte, die bei ihrer unendlichen (individuellen) Verschiedenheit ein continuirliches Stufenreich oder eine harmonische Ordnung bilden mußten. Unter dem theologischen Gesichtspunkt erscheint uns diese harmonisch geordnete Welt als die beste. Die beste Welt ist eben diejenige, in welcher alle Dinge vollkommen mit einander übereinstimmen. Da nun die wirkliche Welt eine zur Schöpfung erwählte, also vorherbestimmte ist, so verwandelt sich nothwendig auch die Weltordnung in eine vorherbestimmte (prästabilirte) Harmonie. Erst hier führt uns der systematische Gang der Darstellung zu dem Begriffe, der als der höchste Gedanke der leibnitzischen Philosophie zugleich deren charakteristischer Name geworden ist. Die Welt ist Schöpfung, d. h. sie ist durch die Gerechtigkeit erwählt oder bestimmt, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. Die Schöpfung oder das Dasein der Welt ist demnach eine Vorherbestimmung Gottes: das ist der Begriff der Prädestination. Da nun die Weltordnung im Ursprunge der Welt enthalten und angelegt ist, so ist die vorherbestimmte Welt zugleich die vorherbestimmte Weltordnung: das ist der Begriff der prästabilirten Harmonie. Mit diesem Worte wird in

die Voraussetzung des Willens, sondern umgekehrt der Wille als das Prius des Verstandes, und die Erkenntniß als eine Function des Willens. Dies erscheint ihm als die allein richtige Consequenz der kantischen Philosophie, und diese unter allen Systemen als das einzig unumstößliche. Vgl. oben Cap. XV. Seite 396.

der natürlichen und thatsächlichen Weltordnung selbst nichts geändert, sondern dieselbe wird nur dargestellt als ein göttlicher Willensact, oder, was dasselbe heißt, sie wird aus der metaphysischen und physikalischen Nothwendigkeit in die Potenz der moralischen erhoben. Es giebt auch eine natürliche Vorherbestimmung, die wir mit Leibniz Präformation nannten. So war in der ursprünglichen Natur aller Dinge die Weltordnung oder Weltharmonie, in der Anlage jedes einzelnen Wesens dessen Entwicklung, in der Anlage des menschlichen Charakters dessen Handlungen vorherbestimmt. Die letzte Vorherbestimmung hieß Prädetermination: das war die natürliche Präformation in Rücksicht der menschlichen Handlungen. Wären die Monaden Urheber nicht bloß ihrer Handlungen, sondern auch ihres Daseins, so wäre die Präformation der höchste Begriff, und die Natur-Entwicklung die höchste Thätigkeit. Aber die Monaden sind in Rücksicht ihres Daseins Geschöpfe. Also ist auch ihre Anlage ein Anerschaffenes oder Vorherbestimmtes; und in diesem Sinne gilt die Präformation der Natur als die Prädestination Gottes. Der Begriff der Prädestination will erklären: daß der letzte Grund aller Dinge und ihrer Präformation nicht Natur, sondern Geist, Wille, d. h. ein moralisches Princip sei. Die Welt und jedes einzelne ihrer Wesen entwickelt sich aus eigenen Kräften, aber diese Kräfte selbst sind geschaffen, oder von Gott auserwählt zu existiren. Wie also verhält sich die Schöpfung zur Natur-Entwicklung, die Prädestination zur Präformation? Die Entwicklung folgt aus dem Dasein der Kräfte; das Dasein der Kräfte folgt aus der Schöpfung. So lange die Kräfte nicht vernichtet werden, handeln sie nach ihrer innern Gesetzmäßigkeit, dauert also die durch ihre Anlage oder Präformation begründete Entwicklung. Die Weltentwicklung besteht mithin in der Welterhaltung, oder in dem fortdauernden Dasein der Kräfte, welche die Welt constituiren. Ist nun das Dasein dieser Kräfte

eine göttliche Schöpfung, so muß ihr fortdauerndes Dasein als eine fortdauernde Schöpfung angesehen werden. Und da auf dem Wege der Natur niemals eine Kraft vernichtet werden kann, so darf die fortdauernde Schöpfung für eine ewige Schöpfung gelten. In diesem Begriffe der Welterhaltung, die einer ewigen Schöpfung gleichkommt, besteht die Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt, Schöpfung und Natur-Entwicklung. Die Natur-Entwicklung erscheint unter dem theologischen Standpunkt als göttliche Welterhaltung oder fortdauernde Schöpfung. Und so will Leibniz die Schwierigkeiten lösen, welche Bayle dem System der prästabilirten Harmonie entgegensetzte. „Sie bemerken," schreibt Leibniz dem Skeptiker, „daß die kritischen Köpfe nicht begreifen können, wie die Seele, wenn sie eine erschaffene Substanz ist, noch eine autonome, innere Kraft der Selbstthätigkeit haben kann; aber ich möchte wohl etwas deutlicher wissen, warum eine erschaffene Substanz eine solche Kraft nicht haben soll, denn ohne diese würde ich sie lieber für gar keine Substanz halten; die Natur der Substanz besteht nämlich meiner Ansicht nach in jener strebenden Kraft von bestimmter Richtung, woraus die Erscheinungen in gesetzmäßiger Reihenfolge hervorgehen: welche Kraft sie ursprünglich empfangen hat, und die ihr erhalten wird durch den Urheber der Dinge, von dem alle wirklichen Kräfte oder Vollkommenheiten durch eine Art fortdauernder Schöpfung ausgehen (de qui toutes les réalités ou perfections émanent par une manière de création continuelle)."*

Die wichtige Streitfrage, die wir am Schlusse der leibnizischen Philosophie zu lösen haben, lautet: wenn die wirkliche Welt die beste ist, wie verträgt sich damit das Uebel in der Welt? Wenn diese beste Welt und Alles, was in ihr geschieht, von Gott prädestinirt worden, wie verträgt sich damit die

* Lettre à Mr. Bayle. 1702. pag. 191.

Autonomie und Freiheit in der Welt und vor Allem im Menschen? In dem thatsächlichen Uebel die beste Welt, in der thatsächlichen Autonomie und Freiheit des Menschen die göttliche Prädestination zu rechtfertigen: das ist die eigentliche Aufgabe der Theodicee.

III. Die Theodicee.

Bayles Zweifel.

Die Theodicee soll den Optimismus rechtfertigen, worin die natürliche Theologie ihre deistische Weltansicht aussprach. Einer solchen Rechtfertigung bedarf freilich die Theorie der besten Welt, denn sie enthält wesentliche Bestimmungen in sich, die, wie es scheint, einander widersprechen und dadurch den Begriff selbst zu nichte machen. Die beste Welt, welche die wirkliche ist, soll zugleich Schöpfung und Natur sein. In der Schöpfung geschieht nach dem ewigen Endzwecke des Guten das Beste; in der Natur existirt das Uebel, der Schmerz, das Unglück. Unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung erscheint die wirkliche Welt als die beste; als Natur betrachtet, erscheint sie mit Uebeln behaftet. In der Schöpfung ist Alles vorherbestimmt; in der Natur wirken alle Kräfte autonom, d. h. nach innerer Gesetzmäßigkeit oder mit natürlicher Freiheit. Wenn aber in der That Alles von Gott vorherbestimmt ist, so zu sein und so zu handeln, dann giebt es in Wahrheit gar keine Autonomie. Wo bleibt, muß man fragen, die menschliche Freiheit? Wenn Alles vorherbestimmt ist, so ist auch das Uebel in der Welt vorherbestimmt. Wo bleibt die beste Welt, und wenn sie geleugnet werden muß, wo bleibt die göttliche Güte? Entweder wollte Gott das Uebel, so war er nicht gut, oder er wollte das Uebel nicht und mußte es dennoch schaffen, so war sein Wille schwächer als seine Macht, und diese gleich einer blinden Nothwendigkeit; oder endlich, er hat das Uebel selbst nicht geschaffen, sondern nur nicht verhindert, daß es existire, so müssen wir fragen: wollte Gott die Existenz des

Uebels nicht verhindern, oder konnte er es nicht? Dieses Nichtwollen wäre ein Beweis gegen seine Güte, dieses Nichtkönnen wäre ein Beweis gegen seine Allmacht. Ist das Uebel vorherbestimmt, so gilt dasselbe auch vom Bösen, so sind mit den bösen Handlungen auch die guten vorherbestimmt, und sie erfolgen beide mit derselben Nothwendigkeit. Wo bleibt dann der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen? Wie kann das Böse strafwürdig sein, wenn es nothwendig ist? Und wenn es dennoch gestraft wird, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit? Wie kann Gott die menschliche Handlung bestrafen, die er doch selbst vorherbestimmt und darum selbst bewirkt hat? Eine solche Strafe ist nicht gerecht, sondern grausam. Und auf der andern Seite, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit, wenn das Böse nicht gestraft wird? Mit einem Worte, das Uebel in der Welt und das Böse im Menschen sind Thatsachen, die sich nicht wegreden lassen. Diese Thatsachen beweisen gegen die beste Welt und damit zeugen sie wider die Allmacht, wider die Güte, wider die Gerechtigkeit Gottes. Sind aber diese Attribute Gottes bedenklich, so ist seine Vollkommenheit, und damit er selbst in Frage gestellt. Das sind die schweren Einwürfe, welche Bayle gegen das System der prästabilirten Harmonie vorbringt: er verneint die beste Welt im Hinblick auf die Uebel der wirklichen, er verneint die Vollkommenheit Gottes im Hinblick auf die mangelhafte, mit Uebeln behaftete Welt. Diese Verneinung aber will Bayle zum Besten des Glaubens gedeutet wissen. Sie soll zeigen, daß die menschliche Vernunft zwischen Schöpfung und Natur, Vorherbestimmung und Freiheit, Gott und Welt, niemals eine wirkliche Uebereinstimmung, sondern in allen Punkten nur Widerstreit entdecken kann, daß diese Antinomieen, in welche die natürliche Theologie geräth, auch niemals auf dem Wege der Vernunft gelöst werden können, daß daher dem Menschen Nichts übrig bleibe, als mit der geoffenbarten Theologie blind an den unerforschlichen Willen

Gottes zu glauben. Es giebt in Gott gar keine Nothwendigkeit, also Nichts der menschlichen Vernunft analoges, und darum ist es unmöglich, Gottes Schöpfung und Regierung der Welt speculativ zu rechtfertigen, oder eine vernunftgemäße Theodicee aufzustellen. Ein ernsthafter Versuch der Art muß sich entweder in einem Nest von Widersprüchen verlieren, oder mit dem Atheismus, als mit dem äußersten Gegensatze des Glaubens, enden. Aehnlich hatte auch Laurentius Valla in seinem Gespräch über den freien Willen mit der Erklärung geschlossen, daß die Antinomie zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit durch keine Philosophie gelöst, sondern nur durch den Glauben beseitigt werden könne. Auf diesen mußte er zuletzt seinen skeptischen Unterredner verweisen, der aus der göttlichen Vorsehung und Prädestination ebenfalls die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, die Strafloßigkeit des Bösen, die Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit und damit die Vernichtung der Religion schließen wollte. Zuletzt konnte Laurentius Valla diese Zweifel nur so niederschlagen, wie Bayle die seinigen niedergeschlagen hat, durch den Salto mortale des Glaubens; er mußte den Knoten, den er nicht lösen konnte, zerhauen. Leibnitz dagegen, der allen Sprüngen Feind war, suchte die natürliche Lösung und wollte sie in seinem Begriffe der prästabilirten Harmonie gefunden haben. Dabei halten wir als leitenden Gesichtspunkt fest: daß die prästabilirte Harmonie Schöpfung und Natur zugleich bedeute, daß die geschaffene Natur so viel heißt, als continuirliche (ewige) Schöpfung, daß diese continuirliche Schöpfung in der Selbstthätigkeit der natürlichen Kräfte, in der Selbstentwicklung der Dinge besteht.*

* Ueber die Einwände Bayles vgl. den Anhang zur Theodicee: „Abrégé de la controverse réduite à des argumens en forme. pag. 624 — 629. Ueber das Gespr. des Laurentius Valla vgl. Théod. Part. III. 406 — 412. pag. 620—22.

1) Die Erklärung des Uebels in der Welt.

Das metaphysische, physische, moralische Uebel.

Es handelt sich mithin darum, daß die Existenz des Uebels in der Welt erklärt, und zwar so erklärt werde, daß sich die Vollkommenheit Gottes und der Welt nicht bloß damit verträgt, sondern vielmehr darauf gründet. Offenbar gäbe es gar kein Uebel, wenn Alles vollkommen wäre, wenn allein Vollkommenes existirte. Der Grund des Uebels wird darum in dem Grunde des Unvollkommenen gesucht werden müssen. Das Vollkommene begreift Alles in sich; das Unvollkommene begreift nur Etwas in sich und schließt das Andere von sich aus. Das Unvollkommene besteht darin, daß es nicht Alles in sich faßt, daß es ausschließend oder beschränkt ist. Darum ist die Schranke das Princip aller Unvollkommenheit und der oberste Erklärungsgrund alles Uebels. Nun gehört aber das Beschränktsein wesentlich zu der Natur jedes Dinges, denn ihrem Wesen nach sind die Dinge Monaden, und diese können nur als beschränkte Kräfte gedacht werden. Die Schranke ist deßhalb ein metaphysisches Princip, und weil sie die Ursache des Uebels in sich schließt, so bezeichnet Leibnitz das Beschränktsein als das metaphysische Uebel. Aus der beschränkten Kraft folgt das beschränkte Handeln und das beschränkte Wollen. So wird das Uebel in Existenz gesetzt; aus dem metaphysischen Uebel wird das wirkliche, welches entweder physischer oder moralischer Art ist. Das physische Uebel besteht in dem beschränkten Wirken, welches dem Leiden gleichkommt, in dem Gefühl der Schranke und Ohnmacht, das wir als Schmerz erfahren; das moralische Uebel besteht in dem beschränkten Wollen, welches statt des Vollkommenen das Unvollkommene erstrebt, also nach einer selbstsüchtigen Neigung handelt. Das physische Uebel ist gleich dem Leiden, dem Schmerze, dem Unglück; das moralische

Uebel ist gleich dem Bösen. Beide entspringen aus der gemeinsamen Wurzel alles Uebels, die in der Schranke oder in der ursprünglichen Unvollkommenheit der Dinge besteht.*

Und hieraus löst sich die Frage nach der Nothwendigkeit des Uebels. Das metaphysische Uebel ist ein Princip; das physische und moralische sind Thatsachen. Kein Ding kann ohne Schranke gedacht werden: darum ist das metaphysische Uebel an sich nothwendig im unbedingten (metaphysischen) Sinne. Dagegen die Thatsachen sind stets durch den Zusammenhang mit andern Thatsachen bedingt, sie geschehen nur unter gewissen Umständen und sind daher an sich blos möglich oder nur im bedingten (physikalischen) Sinne nothwendig. Wir werden demnach so urtheilen: da die Dinge beschränkt sein müssen, so kann ihre Kraft unter Umständen leiden, so kann ihr Wille unter Umständen böse handeln. Aber es giebt in den Thatsachen überhaupt, also auch in den bösen Handlungen der Menschen, keine unbedingte Nothwendigkeit, die sie schuldlos und darum straflos machen würde.**

Unbedingt nothwendig ist daher allein der Grund oder die Möglichkeit des Uebels, niemals dessen Wirklichkeit, weder in der Natur noch im menschlichen Willen. Untersuchen wir jenes Princip, das metaphysische Uebel, näher, so besteht dasselbe in der beschränkten Kraft, die eine bestimmte Vollkommenheit

* On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, la mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Théod. Part. I. Nr. 21. pag. 510.

** Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit, qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. ibid.

in sich begreift und alle übrigen Vollkommenheiten ausschließt. Ihre Unvollkommenheit ist daher nur eine theilweise, an Macht und Größe geringere Vollkommenheit. Sie besteht darin, daß die beschränkte Kraft so Vieles nicht ist, so Vieles nicht vermag, daß sie, auf eine Vollkommenheit beschränkt, aller übrigen ermangelt. Also in einem Mangel an Vollkommenheit besteht das metaphysische Uebel, und der letzte Grund alles Uebels, welches in der Welt existirt, muß daher weniger als causa efficiens, denn als causa deficiens angesehen werden. Der positive Grund der Dinge ist die Kraft. Der Grund des Uebels ist ein Mangel an Kraft. „Das Wesen des Uebels," sagt Leibnitz, „hat im Grunde gar kein positives, wirkendes Princip, denn es besteht in der Privation, nämlich in dem, was die wirkende Kraft nicht thut. Und darum pflegten die Scholastiker die Ursache des Uebels als Mangel (cause déficiente) zu bezeichnen." „Dasselbe gilt von der Bosheit (malice) oder dem bösen Willen. Der Wille strebt überhaupt nach dem Guten, er sucht die ihm angemessene Vollkommenheit; und die höchste Vollkommenheit ist in Gott. Alle Freuden haben ein Gefühl von Vollkommenheit in sich; wenn man sich aber auf die sinnlichen Genüsse und andere beschränkt, zum Nachtheil größerer Güter, wie der Gesundheit, der Tugend, der Religion, der Glückseligkeit, so besteht der Fehler eben in dem Mangel eines höhern Strebens. Die Vollkommenheit ist immer positiv, sie ist eine absolute Realität; der Mangel ist immer privativ, er kommt von der Schranke und strebt nach neuen Mängeln. Es ist ein eben so wahres, als altes Wort: bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu. Und ebenso jenes: malum causam habet non efficientem, sed deficientem."*

* Théodicée Part. I. Nr. 20. pag. 510. Nr. 33. pag. 513.

2) Das Verhältniß des Uebels zur Weltordnung.

Rechtfertigung der besten Welt.

Aus diesem Erklärungsgrunde des Uebels (worunter wir das Böse immer mit begreifen) folgt seine Bedeutung im Verhältniß zum Guten, zur Weltordnung, zu Gott, und damit löst sich die Aufgabe der Theodicee. Die richtige Erklärung des Uebels ist, wie sich zeigen wird, die wahre Rechtfertigung der besten Welt und der göttlichen Güte. Das Uebel verhält sich seinem Principe nach zum Guten, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die beschränkte Kraft zur thätigen, oder da die beschränkte Kraft einem Defecte gleichkommt, wie das Mangelhafte zum Mangellosen. Worin besteht der Schmerz? In dem Gefühle der Unvollkommenheit, welches wir nicht haben würden, wenn wir das Gefühl der Kraft und Vollkommenheit hätten, das sich als Freude äußert. Also besteht der Schmerz in dem Mangel der Freude. Worin besteht das Böse? In einem selbstsüchtigen Streben, welches sich stets in unsrer Seele regt, wenn wir nach dem allgemeinen Besten nicht streben. Also besteht das Böse in dem Mangel der Güte. Aber der Mangel bildet niemals den Gegensatz der Vollendung, sondern nur deren Abwesenheit. Darum besteht zwischen dem Guten und Bösen kein Gegensatz, kein Dualismus, wie etwa die Manichäer sich eingebildet haben, als ob das Böse eine selbständige Gegenmacht des Guten wäre. Das Uebel ist nichts Selbständiges, sondern ein Mangelhaftes: es verhält sich zum Guten, als dem Positiven, nicht als Negatives, sondern als Privatives. Fassen wir den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen (dem Uebel überhaupt) in der äußersten Form, so ist jenes die absolute Realität, dieses das absolute Nichts, so ist auf der einen Seite alle Macht, auf der andern gar keine. Und es leuchtet ein, daß wo gar keine Kraft ist, auch keine Entgegensetzung stattfinden kann, die immer eine gewisse

Kraft erfordert. Fassen wir den Unterschied beider im Geiste der Wirklichkeit, die kein absolutes Vacuum kennt, so ist das eine die größere, das andere die geringere Vollkommenheit, jenes die höhere, dieses die niedere Kraft; also leuchtet ein, daß in Wirklichkeit das Uebel dem Guten sich nicht entgegensetzt, sondern unterordnet. Wir fühlen Schmerz, wenn wir die Freude entbehren, wir handeln schlecht, wenn wir das Bessere nicht thun; denn es giebt keinen mittlern Zustand vollkommener Indifferenz, in dem wir Nichts empfinden, Nichts wollen, Nichts thun. Jede Kraft strebt nach dem Vollkommenen, nach dem Guten. Wenn sie das Uebel leidet, das Böse thut, so ist dies nur eine Aberration von ihrem ursprünglichen Wege, aber keine neue, ursprüngliche, der frühern entgegengesetzte Richtung. Eben weil sich im Uebel, wie im Bösen eine gewisse Kraft rührt, und die Kraft als solche nothwendig nach dem Vollkommenen und Guten strebt, eben deßhalb lebt das Uebel nur von den Mitteln des Guten und steht fortwährend unter dessen Herrschaft. Auch wenn wir böse handeln, suchen wir für uns etwas Gutes zu bewirken, meinen wir zu unserm Besten zu handeln, d. h. wir handeln auch im Bösen unter dem Scheine, unter der trügerischen und verworrenen Vorstellung des Guten, und weil das Böse eine so verworrene Handlung ist, darum ist es weniger eine Thätigkeit, als ein Leiden. Das menschlich Böse ist nach seiner theoretischen Seite allemal ein Irrthum, nach seiner praktischen allemal ein Leiden. In diesem Verhältnisse einer ewigen Unterordnung liegt die gewisse Bürgschaft, daß zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen in der Welt niemals ein Kampf mit gleichen Waffen geführt, noch weniger jemals von Seiten des Uebels ein letzter Sieg gewonnen werden kann. Das Uebel fällt als ein weniger mächtiges, und darum schließlich ohnmächtiges Moment unter die Macht des Guten.

Und da es seinen Entstehungsgrund allein in der Schranke,

im Mangel, in der Unvollkommenheit hat, so fällt es auch nur in die Sphäre der unvollkommenen Wesen. Wie es aus dem Individuum entsteht, so besteht es auch nur innerhalb dieser begrenzten Sphäre. Darum verhält sich das Uebel zur Welt, wie ein Individuum zur Ordnung aller Individuen, oder wie der Theil zum Ganzen. Die Störung, welche das Uebel mit sich führt, trifft daher immer nur den Theil, niemals das Ganze, und dieses kann vollkommen und gut sein, auch wenn es die Theile nicht sind. Dazu kommt, daß auch in den Theilen, in den einzelnen Individuen, das Uebel nicht deren Wesen, sondern nur deren Mangel ausmacht, daß es nicht ihre ganze Kraft einnimmt, sondern nur in den Gebrechen derselben besteht, daß es in den Theilen selbst wieder nur theilweise, und zwar dem schwächern Theile nach existirt. Eingeschränkt auf die Sphäre des Individuums, hat das Uebel in diesem engen Spielraume selbst nur ein vereinzeltes Dasein. Nur in einzelnen Empfindungen besteht der Schmerz, nur in einzelnen Handlungen besteht das Böse. Und wie das Uebel selbst den Theil, in dem es existirt, nur theilweise trifft, so trifft es um so weniger das Ganze. Wie es im Einzelnen die Kraft selbst nicht brechen noch vernichten, sondern nur hie und da aufhalten und verwirren kann, so kann es die Vollkommenheit des Ganzen nicht hindern. Dazu kommt, daß nicht auf gleiche Weise das Uebel alle Theile trifft, sondern nach der Beschaffenheit ihrer Natur den einen mehr, den andern weniger. Diese Theile nämlich sind Kräfte, die ein Stufenreich der Vollkommenheit bilden. Je höher die Kräfte steigen, um so geringer wird ihr Mangel, um so kraft- und spurloser das Uebel. Nur in der physischen Empfindung wohnt der Schmerz; nur in dem beschränkten Willen des Menschen das Böse. Und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, verhält sich das Uebel zur Weltordnung, wie das unendlich Kleine und Geringe zu dem unendlich Großen, d. h.

wie ein verschwindendes Moment. Nur wenn man das Universum im engen Maaßstab unserer nächsten Welt auffaßt, erscheinen die Uebel in einer ungeheuern Größe, und so allein läßt sich Bayles Einwurf erklären, daß in den göttlichen Werken mehr Böses als Gutes sei;* aber im Ganzen betrachtet, erscheint diese mit Uebeln behaftete (und auch nur zum Theil behaftete) Welt als ein unendlich Kleines.

Also steht so viel fest: das Uebel kann nie das Gute in der Welt besiegen, es kann auch nie dasselbe aufwiegen, es kann nicht einmal die Vollkommenheit des Ganzen hindern. Es unterliegt, weil es untergeordnet ist; es verschwindet dem Ganzen gegenüber, weil es des Theiles ohnmächtiger Theil ist. Aber man könnte vielleicht einwerfen: Nun gut! Die Welt im Ganzen möge vollkommen sein trotz der Uebel. Aber ohne Uebel würde sie vollkommener sein, mit ihnen ist sie nicht die vollkommenste, nicht die beste. Aber was wäre die Welt ohne Uebel? Offenbar müßte die übellose Welt eine solche sein, in der das Uebel gar nicht existiren kann, die also den Grund und die Möglichkeit desselben ausschließt. Das wäre eine Welt ohne jede Unvollkommenheit, ohne Mangel, ohne Schranke, ohne beschränkte Wesen, ohne Individuen, ohne Kräfte. Die übellose Welt müßte die kraftlose sein. Da nun die Welt nothwendig in Kräften besteht, so wäre die kraftlose Welt so gut als gar keine, so gut als das vollkommene Nichts, und eine utopistische Welt, die man gern für die beste halten möchte, wäre gleich dem Nichts, d. h. dem größten Uebel.

Ohne Unvollkommenheit wäre die Welt nicht vollkommener, sondern sie wäre nicht. Ohne die Möglichkeit des Uebels gäbe es nichts Vollkommenes, nichts Gutes. Worin besteht denn die Vollkommenheit der Welt? In der Harmonie aller Dinge. Und diese?

* Théod. Abrégé de la controverse. II. Obj. pag. 625.

In dem continuirlichen Stufenreich der Dinge. Und dieses Stufenreich könnte nicht sein ohne graduelle Verschiedenheit; diese nicht ohne Verschiedenheit überhaupt, die nothwendig in ausschließenden, beschränkten Kräften besteht. Ohne individuelle Beschränkungen, ohne Materie gäbe es keine Natur, keinen Zusammenhang der Dinge, keine Weltharmonie. Die Materie, so erklärten wir früher mit Leibnitz, sei die negative Bedingung der Weltharmonie. Aus ganz demselben Grunde müssen wir jetzt mit Leibnitz urtheilen: das Uebel ist die negative Bedingung des Guten. Jetzt erst treffen wir die eigentliche Bestimmung, diejenige Erklärung des Uebels, woraus die Rechtfertigung der besten Welt unmittelbar hervorgeht. Das Erste war, daß die Uebel niemals das Gute besiegen können; das Zweite, daß sie demselben auch nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr untergeordnet sind, und zwar in einer solchen Weise, daß sie die Vollkommenheit des Ganzen zu hindern die Macht nicht haben; endlich das Dritte, daß sie diese Vollkommenheit vielmehr unterstützen, befördern, und selbst im Dienste des Guten handeln. „Sie sind ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft." In dem Stufengange der Dinge, wie in dem Entwicklungsgange des Individuums findet sich ein stetiger Fortschritt, eine stetige Vervollkommnung. Darum kann nirgends die Unvollkommenheit stagniren. Aber in der stagnirenden Unvollkommenheit, in dem verhärteten Mangel besteht die Macht des Uebels. Wo also bleibt diese Macht bei der stetigen Vervollkommnung des Einzelnen, bei der ewig gleichmäßigen Vollkommenheit des Ganzen? Sie muß dem Weltgesetz unterliegen, und mit jeder Unvollkommenheit muß jedes Uebel, der Schmerz wie das Böse, in der Harmonie des Ganzen nicht blos verschwinden, sondern auch wirklich aufgelöst werden. Gerade in der Auflösung dieser Widersprüche besteht die Harmonie. In dem Triumph über das

Uebel in jedem Sinne besteht die Macht und Wirklichkeit des Guten. Ein Gutes, welches mit dem Bösen nicht kämpft, in diesem Kampfe nicht siegt, ist kein wirksames Princip, sondern eine ohnmächtige Idee in der Phantasie des Utopisten. Und darum gilt Leibnitzen das Uebel als die negative Bedingung des Guten, d. h. als eine Macht, die existiren muß, um überwunden zu werden. Das Uebel in der Welt läßt sich mit Leibnitz dem Schatten in einem Gemälde, den Dissonanzen in einer Musik vergleichen, die das Kunstwerk nicht verunstalten, vielmehr mitwirkend in die Harmonie des Ganzen einfließen. Was uns in einem abgerissenen Theile verworren und mißtönend erscheint, das vernehmen wir im Ganzen als Schönheit und Wohllaut.

So veranschaulicht Leibnitz seine Theodicee, indem er die Weltordnung mit einem Kunstwerke vergleicht: „Stellen wir uns z. B. ein herrliches Gemälde vor, das bis auf ein kleines Theilchen völlig verdeckt ist, so werden wir auch bei der genauesten und nächsten Betrachtung nichts anderes erblicken, als ein trübes, unerquickliches, kunstloses Farbengemisch, aber enthülle das Bild, betrachte es jetzt aus dem richtigen Standpunkte, und was noch eben gedankenlose Pinselei schien, das erscheint jetzt als das hohe Werk eines künstlerischen Verstandes. Was im Gemälde das Auge, dasselbe entdeckt das Ohr in der Musik. Die vorzüglichsten Componisten mischen sehr oft Dissonanzen mit Accorden, damit der Hörer bewegt, gespannt, in einer fast ängstlichen Erwartung des Ausganges um so mehr durch die harmonische Lösung ergötzt werde." — „Wir müssen anerkennen, daß die gesammte Welt in einem beständigen, freien Streben begriffen ist nach dem Gipfel göttlicher Schönheit und Vollkommenheit, daß sie immer zu einer höhern Bildungsstufe fortschreitet. So hat schon jetzt ein großer Theil unserer Erde die Weltcultur aufgenommen und nimmt sie täglich mehr auf. Und wenn auch bisweilen Manches wieder in den Zustand der Rohheit versinkt,

wieder zerstört und unterdrückt wird, so müssen wir uns dadurch nicht irre machen lassen: diese Zerstörung, diese Unterdrückung wird ein Größeres zur Folge haben, und wir werden selbst von dem Schaden Gewinn erndten." *

So ist das Uebel in der Welt vollständig erklärt. Erschien es zuerst als dem Guten ewig untergeordnet und darum nicht so schlimm, als wir im Unglück, unter dem Eindrucke des physischen und moralischen Leidens uns überreden, so begreifen wir jetzt, daß es selbst im Dienste des Guten wirkt, daß seine Bedeutung in der Welt nicht nur privativ, sondern sogar positiv ist. In ihrer letzten und tiefsten Bedeutung sind die Uebel der Welt die unvermeidlichen Mittel zum Guten und darum mit einbegriffen in das System der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Denn glücklich ist Alles, was zum Guten führt. So war die menschliche Sünde, vorgestellt in dem Falle Adams, eine glückliche Schuld (felix culpa), weil ohne sie die Erlösung durch Christus und damit die wahre Religion nicht in die Welt gekommen wäre. ** Oder um ein profanes Beispiel zu nehmen, welches nach dem Vorgange von Laurentius Valla Leibniz und nach diesem Uz in seinem Gedichte „die Theodicee" gebraucht haben: ohne den Selbstmord der Lucretia, ohne das Verbrechen des Sextus Tarquinius wären die Könige nicht vertrieben, wäre Rom keine Republik, nicht die Mutter großer Helden und Thaten, nicht das Weltreich geworden, welches für die größten Zwecke der Weltgeschichte nothwendig war. *** Nur da kann sich das Gute

* De rerum originatione, pag. 149, 50. — les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie. Théod. Part. I. Nr. 12. pag. 507.

** Théodicée. Part. I. Nr. 10. pag. 507.

*** Théod. Part. III. pag. 409 flgd. Vgl. Uz, Theodicee. Gottsched, Hamartigenia.

wahrhaft erfüllen, wo das Uebel zugelassen und besiegt wird; nur eine solche Welt ist unter allen die beste, und diese beste Welt ist die unsrige. Das Uebel, weit entfernt, eine Instanz gegen die beste Welt zu sein, ist im Lichte der Wahrheit betrachet vielmehr ein Grund für dieselbe, denn es gehört unter ihre Mittel: es ist nicht ihre Widerlegung, sondern vielmehr ihre Rechtfertigung.

3) Das Verhältniß des Uebels in der Weltordnung zu Gott. Rechtfertigung Gottes.

Und so erklärt sich der letzte Punkt, nämlich das Verhältniß des Uebels zu Gott. Kann das Uebel die Welt nicht schlecht machen, so zeugt es auch nicht für die Unvollkommenheit Gottes. Denn allein eine schlechte Welt, die einer unvollkommenen Schöpfung gleich käme, würde die Unvollkommenheit Gottes beweisen; was so viel hieße, als Gottes Dasein selbst leugnen. Der Pessimismus, logisch gedacht, führt ebenso nothwendig zum Atheismus, als der Deismus, logisch gedacht, den Optimismus zu seiner Folge hatte. Das Uebel entspringt, wie wir gesehen haben, allein aus der Unvollkommenheit, die nur den beschränkten Wesen angehört. Aber vermöge der Schranke unterscheiden sich die Wesen von einander, unterscheiden sich alle Wesen von dem höchsten. Darum ist das Uebel, eigentlich zu reden, nicht in Gott, sondern in dem, was die Dinge von Gott trennt und losreißt, in dem, was die Dinge zu eigenthümlichen, individuellen, selbstthätigen Wesen macht. Ihre Vollkommenheiten, ihre Kräfte sind gemeinsam, analog, und ihrer Natur nach göttlich. Dagegen ihre Unvollkommenheiten, Mängel, Schwächen sind apart, schlechthin individuell und zu den Eigenheiten gehörig, die jedes Wesen für sich hat, für sich trägt, und wenn es unter die moralischen zählt, für sich verantwortet. Jede Vollkommenheit,

jede positive Kraft gehört dem Ganzen, und dem Einzelnen, als einem Gliede des Ganzen; jede Unvollkommenheit, jeder Mangel gehört dem Individuum als solchem. Die Existenz des Uebels fällt lediglich in das Individuum, die Schuld des Bösen lediglich in den selbstsüchtigen Menschen. „Die Geschöpfe," sagt Leibnitz, „haben ihre Vollkommenheiten von Gott, ihre Mängel von ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Beschränkung sein kann. Und gerade dadurch sind sie von Gott unterschieden."*

Allein wenn die Dinge ohne Schranke und Unvollkommenheit nicht gedacht werden können, so müssen sie als beschränkt und unvollkommen gedacht werden, so mußte sie auch Gott so denken, und ist auch das Uebel nicht in seinem Wesen, so ist doch der Grund des Uebels in seinem Verstande. Allerdings! Aber der Grund des Uebels ist an sich noch kein Uebel, sondern nur dessen Möglichkeit. Die Möglichkeit des Uebels existirt freilich, wie jede andere Möglichkeit, wie jeder andere Begriff, in dem Verstande der alle Möglichkeiten umfaßt. Die Möglichkeit des Uebels ist auch nicht die Schuld der Dinge selbst, weil sie überhaupt noch keine Schuld ist; nur das wirkliche Uebel, der bekräftigte Mangel, fällt in den eigenthümlichen Wirkungskreis der geschaffenen Wesen und macht ihr individuelles Leiden und ihre selbstbegründete Schuld. Gesetzt nun, daß in dem göttlichen Verstande das metaphysische Uebel existirt, so wird man nicht sagen können, daß Gott deßhalb die Ursache des wirklichen Uebels sei. Denn nicht der Verstand ist der Urheber der Dinge, sondern der Wille. Der Verstand wird beherrscht von dem Gesetze der logischen Nothwendigkeit, er kann nicht anders als so denken, er muß die Dinge so vorstellen, wie deren Begriffe fordern. Nicht der Wille macht den Verstand, sondern umgekehrt, der Verstand leitet den Willen. Ist der Grund des Uebels in dem

* Monadologie Nr. 42. pag. 708.

göttlichen Verstande, so ist doch Gott nicht der Urheber seines Verstandes, denn dieser bildet die absolute Denknothwendigkeit. „Gott," sagt Leibnitz, „hat alle wirklichen Dinge geschaffen, er würde auch die Quelle des Uebels geschaffen haben, wenn diese nicht in den Begriffen, in der Möglichkeit der Dinge oder der Formen bestände, dem Einzigen, was Gott nicht geschaffen hat, denn er ist nicht der Urheber seines eigenen Verstandes."*

Indessen Gott hat die Dinge als unvollkommene Wesen nicht bloß gedacht, sondern auch geschaffen, und da er nur schafft, was er will, so wollte Gott, daß die Dinge unvollkommen seien, er wollte mithin, daß die Welt den Keim des Uebels und des Unglücks in sich trage. Wird man jetzt nicht sagen müssen, daß Gott das Uebel selbst gewollt habe, daß zwar seine Kraft das Uebel nicht leidet, sein Verstand nicht macht (nur vorstellt), wohl aber sein Wille bezweckt? Dann behielte schließlich Bayle Recht mit seiner Logik: das Uebel in der Welt würde Gott zu einem übelwollenden, unvollkommenen, ungöttlichen Wesen machen. So scheint es freilich, wenn man mit Bayle den göttlichen Willen für baare Willkür ansieht, die vollkommen thun und lassen kann, was ihr beliebt, die schlechterdings durch gar nichts bedingt wird. Aber eben dies ist die grundfalsche Prämisse. Die Existenz der Welt ist bedingt durch den göttlichen Willen, der sie schafft, indem er sie wählt, aber dieser Wille selbst ist bedingt durch die göttliche Weisheit. Und eben diesen Factor, die göttliche Weisheit, hat Bayle ganz und gar in seiner Logik vergessen. Die Existenz des Uebels in der Welt widerspricht nach Bayle der göttlichen Güte. Aber welcher Güte? Es giebt eine Güte, die der Schwäche gleichkommt, weil sie Niemandem wehe thun will. Das ist die Güte eines Vaters, der seinem Kinde

* Théodicée Part. III. 380. pag. 614.

die verdiente Strafe nicht ertheilt, weil die Strafe schmerzt. Dieser sehr gütige Vater handelt offenbar sehr unverständig. Der verständige Vater straft das Kind, nicht um ihm weh zu thun, sondern um es zu züchtigen: er bezweckt nicht den Schmerz, sondern die Besserung des Kindes, er will dessen Schmerz nicht als Zweck, sondern als Mittel. Nichts destoweniger ist dieser Schmerz, wie jeder andere, ein Uebel, und wird als solches von dem Kinde empfunden. Aber Jedermann begreift, daß in diesem Falle das Uebel des Kindes mit der Güte des verständigen Vaters nicht bloß übereinstimmt, sondern dieselbe auf das deutlichste beweist, und daß es nur mit der unverständigen Güte nicht übereinstimmt. Und es könnte sein, daß sich das Uebel in der Welt zu der göttlichen Güte ähnlich verhält, als die Strafe des Kindes zur Güte des Vaters, daß die verständigste Güte, die absolute Gerechtigkeit, das Uebel nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Guten gewollt habe. Wie das göttliche Wesen, so ist auch sein Wille vollkommen und unbedingt, dieser unbedingte Wille, der die absolute Güte selbst ist, bezweckt nur das Vollkommene und Gute; er bezweckt das Gute, d. h. er will es wirklich machen, aus dem Zustande der idealen Möglichkeit in Existenz setzen, oder die Vorstellung desselben realisiren. Die Vorstellungen aber sind bestimmt durch den göttlichen Verstand, der das Reich aller idealen Möglichkeiten einschließt. Diese idealen Möglichkeiten sind gleichsam der Stoff, die Materie, aus welcher die wirkliche Welt geschaffen wird. Aus diesem Stoffe muß Gott schaffen, an dieses Material ist der göttliche Wille in seinem Schöpfungsacte gebunden, und in dieser Rücksicht ist er nicht unbedingt, sondern bedingt. Nun sind aber alle idealen Möglichkeiten Vorstellungen unvollkommener Wesen, denn das vollkommene Wesen ist einzig Gott allein. Also muß Gott in jedem Fall unvollkommene Wesen realisiren, da es außer ihm keine vollkommenen giebt, da auch der göttliche

Verstand die Dinge nicht anders, denn als Monaden, als beschränkte, unvollkommene Substanzen vorstellen kann. Vollkommene Wesen kann Gott nicht wählen, nicht schaffen, weil es aus logischen Gründen keine giebt; darum wählt er aus den unvollkommenen Wesen diejenigen, die von Stufe zu Stufe vollkommener werden, er schafft perfectible Wesen, da es perfecte im absoluten Sinne nicht giebt: er schafft unter den möglichen Welten die beste, da eine gute Welt im absoluten Sinne, eine Welt ohne alle Unvollkommenheiten, überhaupt undenkbar, also auch bei Gott selbst unmöglich ist. Der göttliche Willen richtet sich auf das Gute, der göttliche Verstand bindet den Willen an das Mögliche: der so bestimmte Wille schafft das möglich Vollkommenste, das möglich Beste. Wir können demnach in dem göttlichen Willen die ursprüngliche oder unbedingte Richtung von der bedingten oder durch Wahl vermittelten Richtung unterscheiden. Jene geht der Wahl voraus und ist durch nichts, als die göttliche Vollkommenheit, selbst bestimmt; diese folgt der Wahl nach, die auf das Reich der im Verstande gegebenen Möglichkeiten eingeschränkt ist. Darum nennt Leibniz Gottes unbedingten Willen vorhergehend (antecedens), den bedingten nachfolgend (consequens). Der vorhergehende Wille ist Neigung, der nachfolgende Entschluß und That. Jener geht auf das Gute, dieser auf das möglich Beste.* So muß der Künstler die Idee seines Werks nach dem gegebenen Material richten, worin dasselbe ausgeführt werden soll. Dieses Material legt dem Künstler gewisse Bedingungen auf, unter denen sich seine Idee allein verwirklichen läßt. Die Phantasie des Künstlers ist in ihren Entwürfen unbedingt, aber die Ausführung dieser

* De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur. Théod. Part. I. Nr. 23. pag. 510.

Entwürfe, die Arbeit des Künstlers, ist durch das gegebene Material bedingt, und man muß, um richtig zu urtheilen, wohl unterscheiden, in wie weit die Phantasie frei, in wie weit sie durch die Technik nothwendig beschränkt war.

Nun schließt das Material, aus welchem allein das Weltkunstwerk gebildet werden kann, die Unvollkommenheit in sich, und diese enthält die Möglichkeit des Uebels. Darum will Gott die Unvollkommenheit der Dinge nicht in unbedingter, sondern in bedingter Weise, er will sie nicht als Resultat, sondern als Bedingung, nicht als Endzweck, sondern als Mittel. Er will nur das Vollkommene, aber indem er es schafft, handelt er unter logischen Bedingungen, die das Unvollkommene einschließen, und so kann Gott das Unvollkommene in der Schöpfung, die Möglichkeit des Uebels in der Welt, die Möglichkeit des Bösen im Menschen nicht vermeiden. Er kann das Uebel nicht verhindern, sein selbsteigener Wille verhält sich dazu nicht wollend, sondern zulassend (voluntas permissiva). Das Gute will Gott; das möglich Beste oder die wirkliche Welt wählt er; die geschaffene erhält er, d. h. er läßt ihre Kräfte gewähren, und wie in dieser Selbstthätigkeit unvollkommener Kräfte die Möglichkeit des Uebels und des Bösen in der Welt begründet ist, so läßt Gott das Uebel zu, ohne es zu wollen: er läßt es zu, als die negative Bedingung (conditio sine qua non) des Guten.* Daß Kräfte existiren und wirken, davon ist Gott die alleinige Ursache. Daß diese Kräfte mangelhaft wirken und darum dem Uebel verfallen, davon ist der zureichende Grund ihr eigener Mangel, ihre ursprüngliche Unvollkommenheit. „Gott,“ sagt Leibnitz, „verhält sich zu den in der Welt wirksamen Kräften, wie der Strom zu dem bewegten Schiffe.“ Daß sich das Schiff bewegt, davon ist der Strom die positive Ursache, daß es sich langsam

* Théod. Part. I. Nr. 25. pag. 511.

bewegt, davon ist der Grund seine eigene Schwere und Widerstandskraft.*

Wenn aber Gott das Uebel in der Welt nicht verhindern kann, so wird uns Bayle von Neuem einwenden: ist das nicht ein entschiedener Beweis wider die göttliche Allmacht? Und die göttliche Vollkommenheit, die Leibnitz auf der einen Seite gerettet haben will, zerstört er sie nicht selbst auf der andern? Als ob das Nichtkönnen in jedem Fall ein Ausdruck der Ohnmacht sein müßte! Bayle vergißt bei der Allmacht, wie bei der Güte, den Factor der Weisheit, und was er mit beiden in Widerspruch setzt, das widerspricht nur einer blinden, vernunftlosen Allmacht, einer blinden, vernunftlosen Güte. Die göttliche Allmacht vermag nur, was innerhalb der Vernunft möglich ist, sie steht unter logischen Bedingungen, und da unter diesen vollkommene Dinge unmöglich sind, so vermag auch die göttliche Allmacht solche Wesen nicht zu schaffen. Ist dieses Nichtkönnen Ohnmacht? So ist es Ohnmacht, daß Gottes allesvermögende Kraft eine weise, vernünftige Allmacht, so ist es Bosheit, daß Gottes Güte, die das Uebel in der Welt zuläßt, weise Güte oder Gerechtigkeit ist! Was sollte denn Gott thun, wenn es nach Bayle gienge? Aus logischen Gründen konnte er eine Welt ohne Unvollkommenheit und Uebel nicht schaffen, aus moralischen Gründen wollte er die beste Welt, ein Stufenreich werdender Vollkommenheit schaffen. Wenn er diese beste Welt nicht hätte schaffen können, so hätte er nach Leibnitz gar keine geschaffen. Nach Bayle hätte er entweder eine Welt ohne Uebel oder gar keine schaffen sollen? Er hätte etwa denken sollen, wie der Klosterbruder im Nathan: „Wenn an das Gute, das ich zu thun vermeine, gar zu nah was gar zu Schlimmes gränzt: so thu' ich lieber das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar so ziemlich

* Théod. Part. I. Nr. 30. pag. 512.

zuverlässig kennen, aber bei weitem nicht das Gute." — Nun ist aber, richtig erwogen, das Uebel in der Welt nicht gar zu schlimm, und die ewige Vernunft weiß, daß dadurch das Gute nicht aufgehoben, nicht gestört, sondern befördert wird.

So rechtfertigt das Uebel selbst die beste Welt, als die Schöpfung des vollkommensten Wesens. Ist nun das Uebel überhaupt in diesem glücklichen Sinne von Gott vorhergewußt und vorherbestimmt, so gilt dasselbe auch von den bösen Handlungen der Menschen. Sie sind prädestinirt: wie verträgt sich damit die menschliche Freiheit? Und wenn die bösen Handlungen unfrei sind, wie können sie strafwürdig, wie können wir zurechnungsfähig sein? Faßt man die Schöpfung (Vorherbestimmung) im Sinne der Willkür und die Welt als bloßes Machwerk (Creatur), so ist jenes Dilemma nicht zu lösen. Leibniz aber sieht in der Schöpfung prästabilirte Harmonie (vorherbestimmte, gesetzmäßige Ordnung) und in der Welt präformirte Harmonie (selbstbildnerische Entwicklung); er sieht in der Schöpfung vorherbestimmte Natur, in der Natur fortdauernde Schöpfung, und in diesem Sinne löst er den Streit zwischen Prädestination und Freiheit. Gott bestimmt die Welt nach ihren eigenen Gesetzen, denn er muß die Dinge so vorstellen, wie es deren Natur verlangt, und die Dinge in der Welt bestimmen sich selbst nach ihren eigenen Gesetzen; diese Gesetzmäßigkeit ist in dem göttlichen Willen prädestinirt, in der Natur der Dinge präformirt: so stimmen Prädestination und Präformation vollkommen miteinander überein. Sind aber die menschlichen Handlungen in der Seele präformirt, so sind sie Selbstbestimmungen, die freilich nicht in einem leeren Willen bestehen, sondern durch die wirkliche Natur eines Individuums determinirt werden. Jede menschliche Handlung ist ein Resultat vieler Bedingungen. Wenn diese Bedingungen alle in das Individuum selbst fallen, so ist die Handlung sein Werk und seine Schuld,

sie sei gut oder böse. Das Individuum allein vollzieht diese Handlung, mögen die Bedingungen derselben auch vorhergewußt und vorherbestimmt sein. Es thut der Freiheit eines Individuums keinen Eintrag, wenn ein anderes den Charakter desselben vollkommen durchschaut und darum alle Handlungen, die daraus folgen, vorherweiß. Es thut den Selbstbestimmungen dieses Charakters eben so wenig Eintrag, wenn er seiner Anlage nach durch die Ordnung der Dinge, zuletzt durch Gott vorherbestimmt ist, denn das Individuum hört darum nicht auf, seinen Charakter zu wollen, und wenn es schon die böse Handlung und deren Folgen nicht möchte, so wird es doch deren Bedingungen bis auf die letzte herunter nicht aufgeben wollen. Denn dies hieße, seine Existenz selbst aufgeben. In jenem Gespräche des Laurentius Valla, welches Leibnitz in seiner Weise ergänzend fortsetzt, sagt Apollo dem Sextus Tarquinius vorher, daß er durch Verbrechen Roms Königthum und sich selbst vernichten werde. Als Sextus in Klagen darüber ausbricht, weist ihn Apollo, der vorherwissende Gott, an Jupiter, als den vorherbestimmenden. Indessen läßt schon Laurentius den Apollo erklären: „Wisse, daß die Götter Jeden so machen, wie er ist. Jupiter hat den Wolf räuberisch, den Hasen furchtsam, den Esel dumm, und den Löwen muthig geschaffen. Er hat Dir eine böse Seele gegeben, Du wirst handeln nach Deinem Naturell, und Jupiter wird mit Dir verfahren, wie es Deine Handlungen verdienen, er hat es beim Styx geschworen!" Leibnitz läßt den Sextus hierauf von Delphi nach Dodona gehen und den Jupiter selbst anflehen, daß er sein Schicksal ändern, seine Seele bessern möge. Jupiter antwortet: „Wenn Du Rom entsagen willst, so wirst Du gut und glücklich werden." Aber das will Sextus nicht; er will nicht aufhören, Der zu sein, der er ist: so folgt er seinem Charakter und bestimmt sich selbst zu der bösen Handlung, die von den Göttern vorhergewußt und vorherbestimmt

war; er begeht das Verbrechen, welches ihn selbst ins Verderben stürzen, die Könige vertreiben, Rom frei und groß machen sollte.

* * *

Und so löst die leibnitzische Philosophie alle Streitfragen, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Schöpfung und Natur, zwischen Gott und Welt entstehen können, indem sie in der Freiheit verneint, was der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, und umgekehrt in der Nothwendigkeit das Gegentheil der Freiheit. Sie verneint in der Freiheit die Willkür, in der Nothwendigkeit das blinde Schicksal; sie vereinigt beide in dem Begriffe der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Das ist, mit einem Worte gesagt, Anfang und Ende der leibnitzischen Philosophie. Die Betrachtung des Nothwendigen in der Welt macht die Seele ruhig, die Betrachtung der glücklichen Welt macht sie heiter. Eine heitere Ruhe bildet darum die ächte Gemüthsstimmung des philosophirenden Geistes: das ist die Erkenntniß dieser besten Welt, in deren Ordnung sich jede Unvollkommenheit in eine höhere Vollkommenheit, jedes Uebel in ein größeres Gut, jeder Schatten und Mißton in Harmonie auflöst; das ist die Freude an dieser glücklichen Welt, dem gelungenen Meisterwerke des vollkommensten Künstlers. Aber Freude am Glück und an der Vollkommenheit Anderer ist die Stimmung reiner, uneigennütziger, uninteressirter Liebe. Darum besteht in der Liebe zu den Menschen, zur Welt, zu Gott die wahre Ruhe des Geistes, und in dieser Gemüthsrichtung vereinigen sich Moral, Philosophie und Religion. Am Schlusse seiner Principien der Natur und Gnade* (Schöpfung) sagt Leibnitz: „Gott ist das vollkommenste, glücklichste

* Principes de la nat. et de la grace Nr. 16, 18. pag. 717, 18. Vgl. Monadologie Nr. 90. pag. 712.

und darum liebenswürdigste aller Wesen, denn die wahrhaft reine Liebe (l'amour pur véritable) besteht in der Freude an den Vollkommenheiten und an der Glückseligkeit des Geliebten, darum muß die Liebe, deren Gegenstand Gott selbst ist, uns die größte Freude gewähren." „Obgleich diese Liebe uneigennützig (désintéressé) ist, so macht sie doch an und für sich unser höchstes Glück und Interesse, denn sie giebt uns volles Vertrauen in die göttliche Güte, und dieses Vertrauen erzeugt eine wahrhafte Ruhe des Geistes, nicht durch Zwang, wie bei den Stoikern, die sich Beharrlichkeit zur Pflicht machten, sondern durch eine befriedigte Gegenwart, die uns eine glückliche Zukunft verbürgt. Und nichts ist der Zukunft dienlicher, als diese gegenwärtige Befriedigung, denn die Liebe zu Gott erfüllt unsere Hoffnungen und leitet uns den Weg des höchsten Glückes, weil kraft der vollkommenen Weltordnung Alles auf das Beste eingerichtet ist, sowohl für das allgemeine Wohl, als für jeden Einzelnen, der dieser Ueberzeugung lebt, der mit der göttlichen Weltregierung übereinstimmt, und jeder muß damit übereinstimmen, der die Quelle alles Guten liebt. Freilich wird die höchste Glückseligkeit, wie verklärt auch ihr Schauen oder deutlich ihre Erkenntniß Gottes sei, niemals ganz vollständig werden, denn Gott ist unendlich und darum niemals ganz zu erkennen. Und so wird und soll unser Glück nicht in einer vollendeten Freude bestehen, worin unser Streben versiegen und unser Geist verdumpfen würde, sondern in einem beständigen Fortschritt zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten."

Zwanzigstes Capitel.

Charakteristik und Kritik der leibnitzischen Philosophie.

I. Das System des idealen Naturalismus. II. Kritik. Widerspruch zwischen Monaden und Monadologie. Leibnitz und die Gefühlsphilosophie. 1) Widerspruch im Begriffe Gottes. 2) Widerspruch im Begriffe der Welt. 3) Widerspruch im Begriffe der Monade. Leibnitz und Wolf. III. Lösung der Widersprüche. Leibnitz und Kant.

Der Begriff der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit trifft genau den Charakter der leibnitzischen Philosophie. Sie sucht die Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt, Schöpfung und Natur, moralischer und natürlicher Nothwendigkeit, Geist und Materie, Endursachen und wirkenden Ursachen, oder zweckthätigen und mechanischen Kräften. Auf diesen Coincidenzpunkt richtet sich unverwandt der Genius des gesammten Systems. Die Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt besteht in der besten Welt, zwischen Schöpfung und Natur in der fortdauernden Schöpfung, die so viel als Welterhaltung oder selbstthätige Naturentwicklung bedeutet. Die Uebereinstimmung zwischen der moralischen und natürlichen Weltordnung besteht in dem continuirlichen Stufenreiche der Wesen, die sich in fortschreitender Aufklärung aus dem dunkeln Mechanismus der

Naturkräfte zu dem sittlichen Staate der Geister erheben; endlich die Uebereinstimmung zwischen Geist und Körper (zweckthätigen und mechanischen Kräften), besteht in dem Begriffe der lebendigen Kraft, des beseelten Körpers, dessen ganze Thätigkeit keine andere ist, als sich zu entwickeln, seine Anlage zu entfalten, seine Vorstellung zu realisiren, oder seine Individualität vorzustellen. Darum sind Kräfte, lebendige, beseelte, vorstellende Kräfte die Elementarwesen, woraus die leibnitzische Philosophie Natur und Schöpfung erklären will. Setzen wir, daß jede Thatsache der Natur aus einer Thätigkeit folgt: folgt nicht jede Thätigkeit aus einer Kraft? Kann die Kraft anders, denn als thätig, selbstthätig, lebendig, beseelt, vorstellend gedacht werden? Sind aber alle Dinge ihrem Wesen nach beseelte, vorstellende Kräfte, so erscheinen sie unter diesem Gesichtspunkt alle einander verwandt und analog. Können Analoga anders verschieden sein, als dem Grade nach? Muß nicht die Ordnung graduell verschiedener Wesen ein Stufenreich bilden, und zwar ein vollkommenes (continuirliches) Stufenreich, da es nichts Todtes und Leeres, in der Welt kein Vacuum der Kraft, in der Kraft kein Vacuum der Thätigkeit giebt? Ist nicht das vollkommene Stufenreich der Dinge zugleich deren vollkommene Harmonie? Und die harmonische Welt ist doch nothwendig die beste, und kann als solche allein von göttlicher Wahl herrühren und durch göttliche Schöpfung in Kraft gesetzt werden?

Dies ist in wenigen Grundzügen die Summe der leibnitzischen Philosophie. Die beste Welt muß im Sinne der Harmonie, und die Harmonie darf nicht als Coordination, sondern allein als vollkommenes Stufenreich verstanden werden. Die prästabilirte Harmonie aber will nur erklären, daß dieses Stufenreich der Dinge nicht blos als Natur (im Sinne der Physis), sondern als Schöpfung begriffen werden müsse, daß der letzte Grund desselben nicht die dynamische Materie und

deren typische Kraft sei, sondern die Geisteskraft in höchster Potenz: der absolute Verstand und der absolute Wille.

I. Das System des idealen Naturalismus.

Es ist zum Erstenmale in Leibnitz, daß die auf reine Erkenntniß gerichtete Philosophie den Naturbegriff mit dem Schöpfungsbegriffe zu vereinigen sucht. Jener beherrschte durchgängig die antike, dieser die scholastische Philosophie. Und Leibnitz ist vom Anfange seines speculativen Denkens darauf bedacht, den großen Gegensatz jener beiden Weltalter zu lösen, und den Aristoteles mit der christlichen Theologie zu versöhnen. Aber in einem Punkte stimmt der classische Naturbegriff mit dem christlichen Schöpfungsbegriff überein: nämlich in dem Principe der Teleologie, in der Anerkennung der zweckthätigen Kräfte, die im Verstande der antiken Philosophie nach natürlichen Typen, in dem der scholastischen nach göttlichen Rathschlüssen handeln. Und in eben diesem Punkte verhalten sich die rein dogmatischen Begriffe der Cartesius und Spinoza verneinend zum Alterthum und zur Scholastik. Sie setzen der Teleologie die mechanische Causalität entgegen. Sie verneinen die moralische Zweckthätigkeit so gut als die natürliche, die Schöpfung so gut als die zweckthätige Natur mit ihren Formen (formae substantiales), und behaupten eine Metaphysik, die Alles durch wirkende Ursachen allein erklärt haben will. Es geschieht zum Erstenmale (nicht, wie Trendelenburg meinte, in Spinoza*, sondern) in Leibnitz, daß diese beiden einander entgegengesetzten Systeme der Endursachen (Teleologie) und wirkenden Ursachen (Causalität) in Uebereinstimmung gesetzt, und damit zugleich der Gegensatz zwischen der classisch-scholastischen Philosophie und der neuern aufgelöst wird. Leibnitz ist vom Anfange seines

* Siehe Bd. I. Vorl. XXX. S. 568—574.

speculativen Denkens darauf bedacht, wie den Aristoteles mit der christlichen Theologie, so beide mit Cartesius und Spinoza zu versöhnen. Die Versöhnung der Teleologie und Causalität heißt: Harmonie. Die Versöhnung des Schöpfungsbegriffs mit dem Naturbegriff heißt: prästabilirte Harmonie. So ist Leibnitz den Systemen der Vergangenheit gegenüber der Universalphilosoph, der sie vereinigt. Was aber die Zukunft der Philosophie betrifft, so haben wir gezeigt, daß er in allen Punkten zwischen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Dies gilt in Rücksicht seiner Metaphysik von dem Principe der Individualität; für die Physik von dem Begriffe des Körpers, des Raumes, der Zeit; in Rücksicht der Logik von seiner Theorie der angebornen Ideen; für die Aesthetik von dem Begriffe der dunkel percipirten Harmonie; für die Moral von dem Begriffe der Freiheit, die Leibnitz der Neigung gleichsetzte und mit Spinoza determinirt, aber nur von Innen, wie Kant spontan, aber nicht willkürlich sein ließ; endlich in Rücksicht der Religion und Theologie von der Harmonie zwischen Natur und Moral, die Leibnitz (theoretisch) behauptet, und Kant (praktisch) postulirt. — Daß Leibnitz die Möglichkeit der Erkenntniß voraussetzt, daß er Wesen und Begriff der Dinge als von Ewigkeit gegeben ansieht, und darum in der Welt nur eine Entwicklung des Gegebenen, aber keine wirkliche Schöpferkraft anerkennt; diese Züge geben seiner Philosophie den Charakter des dogmatischen Naturalismus und verbinden sie mit dem Zeitalter der Cartesius und Spinoza. Der Geist ist bei Leibnitz nicht schöpferisch, sondern eine Substanz, die von Natur durchgängig bestimmt ist, und diese Bestimmungen nach dem Naturgesetze der Causalität so äußert, daß jede das nothwendige Resultat aller frühern bildet. Daher ist ihm die Monade, wie es der dogmatische Verstand mit sich brachte, ein „spiritueller oder formeller", und der Geist „ein freier

Automat".* Daß er aber in dem Naturproceß nicht bloß mechanische Causalität, sondern Entwicklung, also zweckthätige Bewegung und darum Stufenordnung erblickt, dieser Begriff erhebt seine Philosophie über die rein dogmatische Weltanschauung und richtet sie auf den Kriticismus. Denn die Stufenordnung der Dinge schließt die Tendenz auf den Menschen, die Richtung auf den Geist und die Erkenntniß in sich, welche der dogmatische Verstand aus Grundsatz von dem Naturbegriff ausgeschlossen wissen wollte. Das Universum selbst hat im Geiste der leibnizischen Philosophie das Ansehen einer fortschreitenden Aufklärung, einer Stufenreihe von Wesen, worin sich die dunkeln Naturkräfte allmälig in bewußte Erkenntnißkräfte verwandeln, wo also zuletzt alle in der Welt thätigen Kräfte zur Lösung des Erkenntnißproblems zusammenwirken. Nichts ist natürlicher, als daß die nächste, wahrhaft neue Philosophie das Problem der Erkenntniß unmittelbar zu ihrem Gegenstande macht, daß sie die Möglichkeit der Erkenntniß nicht mehr voraussetzt, sondern ernstlich untersucht, und damit den Standpunkt des Dogmatismus gründlich überwindet. Hier aber müssen wir nachweisen, daß die leibnizische Philosophie einen solchen höhern Aufschwung der Speculation verlangt, daß sie selbst das Erkenntnißproblem, welches sie deutlich bezeichnet, nicht löst, daß ihre Grundsätze vielmehr die wirkliche Erkenntniß unmöglich machen, und daß diese Philosophie, indem sie die Erkenntniß behauptet, mit ihren eigenen Grundsätzen zerfällt. Dies führt uns dazu, den innern Widerspruch aufzudecken, der dem System inwohnt, und den wir in der Darstellung desselben geflissentlich verschwiegen haben. Denn er mußte dem Gesichtspunkte selbst, unter dem sich das System ausbildet, verborgen bleiben.

* Vgl. Syst. nouv. Nr. 15. pag. 127.

II. Kritik. Widerspruch zwischen Monaden und Monadologie.

Leibnitz und die Gefühlsphilosophie.

Was ist denn Erkenntniß? Wir antworten mit Leibnitz: die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge. Aber diese klare und deutliche Einsicht ist im wahren Sinne des Worts nur vollkommenen Erkenntnißkräften möglich, und so weit das Universum reicht, sind alle Kräfte beschränkt, alle Erkenntnißkräfte unvollkommen. Es giebt darum nirgends, außer in Gott, eine vollkommen klare und deutliche Einsicht. Die höchste Erkenntniß, deren überhaupt die Monaden fähig sind, ist immer nur *zum Theil* klar, nur *zum Theil* deutlich. Ja sie ist im Menschen, als einem *Mittelwesen* in der Stufenordnung der Dinge, nur zum geringsten Theile klar, zum *geringsten* Theile deutlich. Aber wäre sie es auch zum größten Theile, bliebe in ihr auch nur ein Restchen unklar und undeutlich, so wäre sie dennoch im Ganzen trüb und verworren. Denn die deutlichste Erkenntniß des Ganzen ist nothwendig auch die deutlichste Erkenntniß des kleinsten Theils. Umgekehrt wird die Verwirrung im kleinsten Theil auch die Klarheit des Ganzen trüben. Ist aber alle menschliche Erkenntniß im Ganzen trüb und verworren, so ist sie nur ein Schatten von Erkenntniß, so ist sie in Wahrheit so gut als *nicht*. Wo bleibt, müssen wir fragen, die wirkliche Erkenntniß? Wo bleibt die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge, welche zu sein die *Monadologie* selbst beansprucht? Wo bleibt, wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden beschränkte Kräfte und darum verworrene Vorstellungen sind, die *Monadologie*? Keine Monade der Welt kann *Monadolog* sein! Ist die Monadologie eine unklare, undeutliche Einsicht in das Wesen der Dinge, so ist sie *nicht*, was sie sein soll, was zu sein sie behauptet. Ist sie klar und deutlich im

eigentlichen Sinne des Worts, so kann ihr Urheber keine Monade in seinem eigenen Verstande sein. Spinoza mochte uns Alles erklären, eines erklärte er nicht: die Möglichkeit des Spinozismus! Er mußte diese Möglichkeit folgerichtig leugnen. Das Aehnliche gilt von Leibnitz. Er mag uns Alles erklären; eines erklärt er nicht: die Möglichkeit der Monadologie! Er muß sie folgerichtig leugnen. Er ist nicht im Stande, aus seiner eigenen Philosophie heraus diese selbst zu rechtfertigen. Ja Leibnitz erklärte selbst, daß in der menschlichen Seele die Vorstellung des Ganzen nur möglich sei vermöge der kleinen, bewußtlosen Vorstellungen, daß nicht im Geiste und dessen bewußten Begriffen, sondern in der dunkeln Seele unser Zusammenhang mit dem Universum, der wahre, ungetheilte, volle Mikrokosmus bestehe.* Wenn nun die ungetheilte und ganze Erkenntniß allein die wahre ist, wird man nicht schließen müssen, daß alle wahre menschliche Erkenntniß lediglich im dunkeln Wissen und Fühlen enthalten sei, daß sie von den dunkeln Seelenkräften erfüllt und ausgemacht, von dem spärlichen Verstande dagegen getheilt und getödtet werde? Und in der That begegnen wir im Ausgange der deutschen Aufklärung, dicht vor der Schwelle der kantischen Philosophie, diesem Standpunkte, repräsentirt durch die Gefühlsphilosophen und Geniedenker, die das spärlich kalte Licht der rationellen Erkenntniß auslöschen und alle wirkliche Erkenntniß dem dunkeln Mikrokosmus, dem ungetheilten Gefühl, dem ungeschwächten Instincte der Menschennatur anheimgeben wollen. Das ist nicht, wie es den Schein hat, als ein Gegensatz gegen die Aufklärung, sondern als deren letzte auflösende Bildungsstufe zu betrachten, deren Richtung durch Leibnitz selbst der Aufklärung eingeboren war. Diese Gefühlsphilosophen, diese Geniedenker sind nichts Anderes, als die Stürmer und Dränger

* Vgl. oben Cap. XII. Nr. III. Seite 339.

in der Philosophie, wie es die Göthe und Schiller in der Poesie waren, und so sehr sie mit der Verstandesaufklärung, mit den Mendelssohn und Nikolai im Conflict sind, so verwandt sind und fühlen sie sich mit Leibnitz. Dies zeigt sich auf das Deutlichste in Herder, der ein befreundeter Geist der Jacobi und Hamann, und zugleich ein enthusiastischer Bewunderer und Nacheiferer Leibnitzens war.

Dies ist der elementare Widerspruch im Principe der leibnitzischen Philosophie. Aus dem Wesen oder der Natur der Monade folgt niemals der deutliche Begriff dieses Wesens, die deutliche Erkenntniß dieser Natur. Wäre die leibnitzische Philosophie objectiv wahr, so wäre sie subjectiv unmöglich. Leibnitz selbst urtheilt von der Erkenntniß in doppelter Weise. Auf der einen Seite behauptet er die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge, auf der andern bekennt er, daß im Menschen die Erkenntniß des Ganzen, die Vorstellung des Universums, immer dunkel und unklar bleibe. Aber diese beiden Sätze verhalten sich zu einander, wie Thesis und Antithesis, sie bilden mithin eine Antinomie: denn ist die menschliche Erkenntniß im Ganzen dunkel, so kann sie auch im Einzelnen nicht deutlich sein im eigentlichen Sinne des Worts, so giebt es in der Welt überhaupt keine klare und deutliche Erkenntniß. Aus dieser Antinomie, welche der leibnitzischen Philosophie und darum dem Fundamente unserer Aufklärung angehört, begreift sich leicht, wie in der Fortbildung derselben jene beiden Erkenntnißweisen, die klare und dunkle, sich gegen einander spannen, und wie zwischen Verstand und Gefühl ein Streit um die Wahrheit entstehen konnte. Der Verstand bildet seine Urtheile nach den Generalregeln einer angebornen Logik, die unter dem Namen „des gesunden Menschenverstandes“ bei den Einen eben so angesehen, als von den Andern verachtet wird. Das Gefühl schöpft die seinigen aus der dunkeln Quelle der Individualität, aus dem

menschlichen Dämonium, das weniger in Urtheilen, als in Orakelsprüchen redet. Das menschliche Dämonium, welches in diesem Falle nicht Socrates, sondern Genie bedeutet, fühlt sich in nächster Nähe mit der Natur und strebt daher zurück in deren geheimnißvolle Abgründe, während sich der gesunde Menschenverstand auf den Gemeinplätzen der Moral einheimisch macht. Mit jener Seite verbindet sich deshalb der geniale Naturalismus, mit dieser die Moralisten, die den gesunden Verstand, die natürliche Moral, die natürliche Religion gegen den Sturm und Drang der Geniedenker, dieses erste Geschlecht unserer Romantik, vertheidigen. Das ist die innere Disposition jenes bedeutsamen Parteikampfes, der die Richtungen unserer Aufklärung entzweit: die eigentlich streitige Materie zwischen den Wolfianern, Mendelssohn, Nikolai auf der einen, und den Lavater, Jacobi, Hamann auf der andern Seite. Wir reden von der Epoche der deutschen Aufklärung, von welcher der Geschichtsschreiber unserer Literatur die vortreffliche Erklärung giebt: „Die dunkeln Kräfte des Gemüthes und der Phantasie warfen sich in die Bezirke, wo der Verstand heimisch ist, sie löschten im Eifer manches Licht aus und zündeten wieder in andern Theilen, wohin nie ein Licht gedrungen war; es regte sich der Glaube an Wunderkräfte, mit denen man die Religion zu neuer Kraft beleben, Wissenschaft und Natur aufklären wollte.“ *

Betrachten wir die Antinomie der klaren und dunkeln Erkenntniß unter dem Gesichtspunkte der leibnitzischen Philosophie, so konnte sie hier nicht entschieden werden, wo sie als solche noch nicht entdeckt wurde, aber es ist uns nicht zweifelhaft, wohin sich das Gewicht der Monadologie neigt. Es neigt sich nach der

* Gervinus Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. Bd. V. Seite 249.

Seite der dunkeln Erkenntniß, die mit dem ungetheilten Wesen des Mikrokosmus übereinstimmt. Und dieser Begriff des Mikrokosmus bleibt in allen Fällen der Leitstern der Monadenlehre. Darum haben wir so ausführlich die Lehre von dem dunkeln Seelenleben, von den perceptions petites behandelt, deren Bedeutung und Tragweite von den bisherigen Darstellungen der leibnizischen Philosophie viel zu wenig beachtet und erkannt worden ist, weil sich hier der metaphysische Erklärungsgrund findet, warum sich in einem spätern Geschlechte unserer Aufklärung das niedere Erkenntnißvermögen, wie es die Wolfianer nannten, gegen das höhere empörte, warum die dunkle Seele, das Gefühl, der divinatorische Instinct für sich allein die volle und ungetheilte Erkenntniß in Anspruch nahm. Es ist sehr bezeichnend, daß die wolfische Philosophie abgelaufen war und das höhere Erkenntnißvermögen, wie sie es nannten, seinen dürftigen Erleuchtungskreis beschlossen hatte, bevor der Welt die Kernschrift der leibnizischen Philosophie, die neuen Versuche über den menschlichen Verstand, entdeckt wurde. Hier ist die Fackel angezündet, welche in die dunkle Tiefe der menschlichen Seele, in die geheimnißvolle Werkstätte der Erkenntniß und des Charakters leuchtet, hier werden die perceptions petites, die Elementarkräfte, gleichsam die ursprünglichen Organe des menschlichen Mikrokosmus, in ihrer Bedeutung und Tragweite dargethan, und in ihnen die Synthese entdeckt zwischen dem menschlichen Geist und dem Universum. Leibniz selbst bekennt an dieser Stelle: „es sind die kleinen (dunkeln) Vorstellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre.“ Dieser Ausspruch bildet den Schlüssel zu Leibnizens esoterischem Lehrgebäude, und man darf sicher sein, wer diesen Satz nicht vollkommen versteht, der versteht die leibnizische Philosophie nicht. Lessing, der den esoterischen Geist dieser Philosophie am klarsten zu durchdringen und von dem exoterischen wohl zu unterscheiden verstand, wollte die neuen

Versuche über den menschlichen Verstand übersetzen (nicht wie sein Bruder und sein Herausgeber unkundiger Weise gemeint haben, unter diesem Titel gegen Locke ein eigenes Werk schreiben).* Und Herder, der mit seiner eindringenden Congenialität den Genius der leibnitzischen Philosophie nachfühlen konnte, bemerkt mit richtigem Instincte, daß die neuen Versuche mehr werth seien, als die Theodicee selbst.** Und Leibnitz selbst sollte diesen Charakter seiner Schrift nicht eben so gut gewußt, nicht eben so gut unterschieden haben? Ihm allein sollte verborgen geblieben sein, was jedem Kenner seiner Philosophie einleuchten mußte, daß die neuen Versuche am meisten im esoterischen Geiste der Monadenlehre verfaßt sind, daß die Weltharmonie, die sonst unter den gebräuchlichen Religionsbegriffen zu erscheinen liebt, hier aus der Natur, aus den Gradunterschieden der Monaden, aus den kleinen Vorstellungen, d. h. aus dem natürlichen Stufengange der Dinge erklärt wird? Und wenn sich Leibnitz dessen ohne Zweifel deutlich bewußt war, so wußte er auch, warum er die neuen Versuche geheim hielt, warum er sie seinem Zeitalter nicht mittheilte, mit dem er lieber pädagogisch, als streng philosophisch verkehrte. Er wollte seine Lehre der Welt zugänglich machen, und diese begriff leichter die vorherbestimmte Harmonie, die durch Gott, als die natürliche, die durch die kleinen Vorstellungen erklärt wurde. Die Theodicee, welche die Lehre von der Weltharmonie unter den geläufigen Religionsbegriffen darstellte, veröffentlichte Leibnitz, obgleich Bayle, den sie bekämpfte, schon todt war. Und er hätte die neuen Versuche deßhalb, wie er vorgab, nicht veröffentlichen wollen, weil Locke,

* Lessings sämmtl. Schriften. Bd. XI. Seite 51. Vgl. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, kritisch und philos. erläutert von Guhrauer. S. 59 flgd.

** Herders Briefe zur Beförderung der Humanität, sämmtl. Werke zur Philos. und Gesch. Bd. X. S. 273.

den sie mit so vieler Anerkennung bekämpften, nicht mehr lebte?? Vielleicht ließe sich die Entwicklungsgeschichte der leibnitzischen Philosophie so bestimmen, daß ihr exoterischer Geist durch Wolf und dessen Schule verbreitet, ihr esoterischer dagegen durch Lessing und Herder in die deutsche Aufklärung eingeführt wurde, und daß dieser Wendepunkt bezeichnet ist durch die neuen Versuche über den menschlichen Verstand, die erst ein halbes Jahrhundert nach dem Tode ihres Urhebers erschienen. So umfaßt Leibnitz das Zeitalter unserer Aufklärung nicht bloß dem Geist, sondern auch der Zeit nach, weil das Schicksal sein wichtigstes Werk, den eigentlichen Schlüssel seiner Philosophie, erst einer spätern Epoche übergeben wollte.

Die rationelle Erkenntniß befindet sich in der leibnitzischen Philosophie auf einer mittlern Höhe, die einen beschränkten Gesichtskreis beherrscht. Unter sich blickt sie in die dunkle Tiefe der menschlichen Seele, über sich die unbegreiflichen Mysterien des göttlichen Geistes. Diesseits die untervernünftige, geheimnißvolle Individualität, jenseits die übervernünftige, geheimnißvolle Gottheit, die beide in der logischen Bedeutung des Worts irrationale Größen bilden. So vermischt mit dem Irrationalen, müssen die rationellen Erkenntnisse der leibnitzischen Philosophie in innere Widersprüche gerathen, welche die Grundlagen des Systems erschüttern. Wir werden diese Widersprüche an den Hauptbegriffen des Systems darthun: an dem Begriffe Gottes, der Welt, der Monade.

1) Widerspruch im Begriffe Gottes.

Gott war im Verstande der Monadologie die höchste Monade und mußte als solche ohne alle Schranke, ohne alle Materie gedacht werden. Schlechthin immateriell, wie er ist, befindet sich Gott außer dem natürlichen Zusammenhange mit der Welt, also im absoluten Unterschiede von allen übrigen Wesen. Jener Gegensatz

des Materiellen und Immateriellen, den Leibnitz in dem Verhältnisse von Geist und Körper glücklich gelöst hatte, drängt sich ihm unwillkürlich zwischen Gott und Welt. Aber die Schranke und Materie ist im leibnitzischen Verstande selbst ein nothwendiges Element jeder Individualität. Und die Individualität ist das Wesen jeder Monade. Eine schrankenlose Monade ist darum eine Monade, die eigentlich keine Monade ist. Und in diesem augenscheinlichen Widerspruche befindet sich der leibnitzische Gottesbegriff. Die Thesis lautet: Gott ist Monade; die Antithesis: Gott ist keine Monade; in dieser Antinomie schwankt die leibnitzische Theologie, schwanken selbst ihre Ausdrücke. Folgt Leibnitz streng dem Begriff der Monade, so verhält sich Gott zu den andern Wesen, wie die dominirende Monade zu den subordinirten, wie die Seele zum Organismus, und in dieser Rücksicht heißt Gott: monas monadum. Er ist die höchste Seele in dem höchsten Körper: die Weltseele in dem Weltkörper. In den andern Seelen und Monaden wird nur ein Theil der Welt deutlich vorgestellt; in Gott, als der Weltseele, dagegen spiegelt sich das gesammte Universum auf das Klarste und Deutlichste. Er ist die Welt-Centralmonade, der allgegenwärtige Mittelpunkt, wie sich Leibnitz ausdrückt: centre par-tout. So wenig irgend eine Monade ihren Körper wählt und schafft, sondern sich demselben eingeboren findet, so wenig kann die Weltseele den Weltkörper wählen und schaffen: mit diesem Begriffe wird die Schöpfung in Gott aufgehoben. Die Weltseele ist nicht Weltschöpfer. Wie jede andere Seele ist sie eingeschränkt auf einen bestimmten Körper, der in diesem Falle das wirkliche Universum ausmacht; darum ist die Weltseele nicht schrankenlos und also nicht die höchste Monade in dem strengen Sinne, daß eine höhere unmöglich gedacht werden kann. Aber auf den Begriff einer solchen absolut höchsten Monade tendirt die leibnitzische Philosophie; sie will in Gott

nicht bloß die allumfassende, sondern die schaffende Monade, die absolute Persönlichkeit begreifen, und nimmt daher augenblicklich den Begriff der Weltseele wieder zurück, den sie mit dem „centre par-tout“ ausgesprochen hatte. „Man hat sich treffend ausgedrückt,“ sagt Leibnitz, „daß Gott gleichsam das allgegenwärtige Centrum sei, aber seine Peripherie ist kein Theil, denn ihm ist Alles unmittelbar gegenwärtig, ohne irgend eine Entfernung von jenem Centrum.“* Das heißt mit andern Worten: zwischen Gott und den Monaden findet kein natürlicher Zusammenhang statt. Gott ist schlechthin immateriell, die Dinge sind in seinem Verstande unmittelbar gegenwärtig, sie bilden ideale Möglichkeiten, aus denen Gott diejenigen wählt, die in Existenz treten sollen.

Ist aber auf der andern Seite Gott schrankenlose Substanz im strengen Sinne des Worts, wo bleibt das göttliche Selbst im ernstlichen Unterschiede von den Dingen? Wo bleibt in Gott die moralische Selbstbestimmung, die moralische Nothwendigkeit, die Wahl der besten Welt und deren Schöpfung? Die Welt, die aus einem schrankenlosen Wesen hervorgeht, ist nicht dessen Schöpfung, sondern dessen willenlose Emanation; die Dinge sind nicht mehr die Creaturen, sondern, wie sich Leibnitz selbst ausgedrückt hat, gleichsam Ausstrahlungen „Fulgurationen“ der Gottheit, sie sind nicht mehr Monaden, sondern göttliche Accidenzen, nicht unähnlich den spinozistischen Modis.** Ja Leibnitz bezeichnet einmal die göttliche Macht geradezu als das Princip, von dem alles Wirkliche „emanirt.“ So verneint er den Begriff der Schöpfung, indem er sie in Emanation verwandelt.***

* Principes de la nat. et de la gr. Nr. 13. pag. 717.
** Monadol. Nr. 47. pag. 708.
*** Lettre à Mr. Bayle. pag. 191. Vgl. oben Seite 469.

Es zeigt sich mithin deutlich, daß die leibnitzische Philosophie bei der Antinomie ihres Gottesbegriffs weder der Thesis noch der Antithesis folgen kann. Die Thesis erklärt: Gott ist Monade. Die Logik dieses Begriffs führt zu einer Theorie der Weltseele, welche dem Genius der Monadologie entschieden zuwiderläuft. Die Antithesis erklärt: Gott ist (keine Monade, sondern) schrankenlose Substanz. Die Logik dieses Begriffs führt zu einem Pantheismus anderer Art, zu einer Emanationstheorie, die in Gott die moralische Selbstbestimmung, in den Dingen die physische Selbständigkeit aufhebt, und dem Spinozismus ähnlich sieht, in jedem Falle mithin dem Genius der Monadologie auf das Aeußerste widerstrebt. Was bleibt also übrig? Daß Leibnitz, so nahe er jetzt dem einen, jetzt dem andern Extreme kommt, die Gefahr beider vermeidet: daß er die Antinomie selbst bestehen läßt und Gott zur schöpferischen Monade macht, d. h. zu einer Monade, die so handelt, als ob sie keine wäre.

Man wende uns nicht ein, daß wir jetzt selbst zwischen Theologie und Monadologie den Widerspruch aufweisen, welchen wir früher in Abrede gestellt haben. Dort sprach die Darstellung, hier die Beurtheilung. Außerdem ist der nachgewiesene Widerspruch keineswegs der, welchen man Leibnitzen gewöhnlich Schuld giebt. Als ob er seine Theologie hätte vermeiden können! Als ob er sie folgerichtigerweise im Interesse der Monadenlehre hätte vermeiden müssen! Wenn wir gezeigt haben, daß der Gottesbegriff und der Monadenbegriff nicht übereinstimmen, so heißt das: der Begriff einer höchsten Monade stimmt mit sich selbst nicht überein; in diesem Begriffe liegt eine Antinomie. Aber man frage sich doch, ob die Monadologie diesen Begriff einer höchsten Monade nicht behaupten, nicht suchen, nicht wenigstens postuliren mußte? Und man wird annehmen dürfen, daß der Widerspruch, welcher die

höchste Monade trifft, den Begriff der Monade überhaupt trifft, daß der nachgewiesene Widerspruch seinen Schwerpunkt nicht in der Theologie, sondern in der Monadologie selbst hat. Und aus diesem wohlbedachten Grunde durfte der Darstellung nicht als Widerspruch erscheinen, was der Beurtheilung so erscheinen muß.

2) Widerspruch im Begriffe der Welt.

Aus den zahllosen Welten, welche möglich sind, wählt Gott diejenige, welche er schafft. Die wirkliche Welt ist darum metaphysisch zufällig und nur moralisch nothwendig. Aber was sind jene zahllosen Welten, die im göttlichen Verstande möglich sind? Eines läßt sich apodiktisch behaupten, daß sie alle aus Monaden bestehen, denn auch der göttliche Verstand kann die Dinge nichts anders vorstellen, denn als Monaden. Müssen nun nicht alle Monaden beseelte Körper, vorstellende Kräfte, analoge Wesen sein? Und diese analogen Wesen, verschieden wie sie sind, müssen eine graduelle Ordnung, ein vollkommenes Stufenreich bilden, in dem auch nicht die kleinste Lücke erlaubt ist. Jede denkbare Monade ist eine denkbare Differenz, und diese muß nach dem Gesetze der Continuität eine wirkliche sein.

Setzen wir nun, daß die möglichen Welten nicht aus Monaden bestehen, so sind sie undenkbar, also im logischen Verstande, mithin auch im göttlichen, unmöglich. Setzen wir, daß sie Monaden sind, die nur im Verstande, aber nicht in der Natur existiren, so fehlen sie offenbar in der Natur, so ist hier ein défaut d'ordre, so ist das wirkliche Universum kein vollkommenes Stufenreich, also nicht die vollkommenste, nicht die beste Welt. Unser Schluß lautet: entweder sind jene zahllosen Welten unmöglich, oder wenn sie möglich sind, so müssen sie auch wirklich sein. In jedem Falle ist außer der wirklichen Welt eine andere nicht möglich.

Muß nicht jede Monade vermöge ihrer Natur alle andern, so viele ihrer sind, alle Welten, so viele ihrer sind, vorstellen? Müssen darum in der wirklichen Welt nicht jene möglichen mit vorgestellt werden? Dies aber heißt, daß sie ebenfalls wirklich sein müssen, denn was in der Wirklichkeit vorgestellt wird, ist wirklich. Wenn alle Monaden vermöge ihrer Natur solidarisch verknüpft sind, so sind sie auch im göttlichen Verstande solidarisch verknüpft, so kann diesen Zusammenhang auch der Schöpfungsact nicht zerreißen, ohne das Wesen der Monade selbst zu zerstören. Die Schöpfung wäre sonst nicht die Verwirklichung, sondern die Vernichtung der Monaden. Außer der wirklichen Welt noch andere mögliche annehmen, heißt den Begriff der Monade aufheben. Denn entweder sind jene möglichen Welten keine Monaden, so sind sie logisch undenkbar, oder sie sind Monaden, die nur im göttlichen Verstande, nicht in der Natur vorgestellt werden, so sind in der wirklichen Natur keine, das All vorstellende, Wesen, d. h. keine Monaden. In jedem Falle wird dem Begriff der Monade widersprochen.

Sind aber außer der wirklichen Welt andere nicht möglich, so ist die wirkliche nicht zufällig, sondern nothwendig in jedem Sinn. Weil jedes einzelne Ding zufällig ist, darum soll nach Leibnitz auch der Inbegriff aller einzelnen Wesen, die Welt, zufällig sein? Mit welchem Grundsatz will dieser Schluß sich rechtfertigen? Der Grundsatz müßte lauten: was von den Theilen gilt, gilt auch vom Ganzen. Und wer wollte diesem Satze beipflichten? Doch Niemand! doch am wenigsten Der, welcher uns gelehrt hat, wie die Unvollkommenheit in den Theilen die Vollkommenheit des Ganzen nicht bloß zuläßt, sondern vielmehr bewirkt?* Doch nicht Leibnitz, der in der besten Welt die Existenz des Uebels so tiefsinnig zu begreifen und zu rechtfertigen

* Théodicée Abrégé de la controverse. I. Obj. Rép. pag. 624.

wußte? Derselbe Satz, der die Welt für zufällig erklärt, müßte sie auch für unvollkommen und schlecht erklären. Ist das Ganze deßhalb zufällig, weil es die Theile sind, so ist das Ganze auch deßhalb unvollkommen, weil es die Theile sind. Wenn also Leibnitzens kosmologisches Argument richtig ist, wo bleibt seine Theodicee?

Es ist mithin klar, daß die Idee der möglichen Welten, wodurch die wirkliche für zufällig erklärt wird, dem Principe der Monaden unter jedem Gesichtspunkte zuwiderläuft.

3) Widerspruch im Begriff der Monade.

Leibnitz und Wolf.

Theologie und Kosmologie widerstreiten dem Begriff der Monade: es widerstreitet diesem Begriff, daß Gott schrankenlos, und eben so sehr, daß die Welt beschränkt und zufällig gedacht wird. Und hier entdeckt sich ganz klar die Antinomie, worin der Begriff der Monade selbst sich befindet. Die Monade will nicht schrankenlos sein, denn sie ist ihrem Wesen nach Individualität; sie will nicht beschränkt und zufällig sein, denn sie ist ihrem Wesen nach Substanz. Und doch, weil ihr Wesen auf eine Gradation der Kraft, auf eine Stufenordnung der Dinge angelegt ist, muß sie die endliche Befreiung von der Schranke suchen und eine höchste, schrankenlose Substanz postuliren. Auf der andern Seite ist jede Monade nothwendig beschränkt. Sie hat von Natur einen gewissen Spielraum der Kraft, innerhalb dessen sie sich bewegt, eine bestimmte Anlage, die sie entwickelt. Nicht sie selbst macht ihre Schranke, sondern jede Monade findet sich ursprünglich beschränkt: darum liegt der Grund ihres beschränkten Daseins, der Ursprung ihrer Individualität nicht in, sondern außer ihr, sie ist das Geschöpf eines andern Wesens: und in dieser Rücksicht gilt ihre Existenz für abhängig und zufällig. Als ursprüngliche, selbst-

thätige Kraft ist die Monade Substanz. Als beschränkte, von Außen begründete Kraft ist sie Creatur. Diese beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Substantialität und Creatürlichkeit sind in dem leibnitzischen Begriffe der Monade verknüpft, ohne versöhnt zu sein; und hier liegt die der Monadenlehre eingeborne Antinomie, die sich in den Spitzen des Systems, in den Begriffen von Gott und Welt blosstellt. Wenn Leibnitz die so oft wiederholte Erklärung giebt, daß die Monaden unabhängige Wesen seien, die nur von Gott abhängig sind, so spricht er selbst die Antinomie aus, von der wir reden. Er läßt die Selbständigkeit der Monaden unter einer Beschränkung gelten, wodurch sie verneint wird. Der Begriff der Monade wird von Leibnitz in demselben Augenblicke zugleich gesetzt und aufgehoben. Was in dem Wesen der Monade die Substanz ausmacht, nannten wir die thätige Kraft oder die Seele; was die Substanz einschränkt und abhängig macht, die leidende Kraft oder den Körper. Die Seele repräsentirt in den Monaden das Princip der Einheit, der Körper dasjenige der Vielheit; in jener besteht die zweckthätige, in diesem die mechanische Natur. Seele und Körper läßt Leibnitz unmittelbar in Eines gesetzt sein: die Elemente der Dinge oder die Monaden gelten ihm unmittelbar für beseelte Körper, für lebendige Maschinen, für vollständige Individuen, deren ganze Wirksamkeit in der Entwickelung dessen besteht, was als ursprüngliches Datum in ihnen angelegt ist. Auf diese petitio principii gründet sich Leibnitzens fruchtbare und reiche Weltanschauung. Jene Principien vorausgesetzt, darf ihm die Welt als ein lebendiges Ganzes erscheinen, in dem jede einzelne Kraft sich entwickelt, in dem alle Kräfte ein continuirliches Stufenreich bilden. Aber diese Stufenordnung wird nicht erzeugt, sondern nur entfaltet, denn sie besteht schon im Ursprunge der Dinge: die Weltharmonie ist in der Natur präformirt, und diese präformirte Harmonie ist

in Gott vorherbestimmt. So wird das Princip der Weltordnung zunächst in das Innerste der Natur verlegt, wohin die deutliche Erkenntniß nicht dringt, und dann in das Jenseits des göttlichen Geistes hinübergetragen, den der menschliche Verstand niemals erreicht.

Die Kritik der leibnitzischen Philosophie faßt sich mithin in folgendes Ergebniß zusammen: 1) Die klare und deutliche Erkenntniß, welche zu sein die Monadologie behauptet, widerspricht dem Begriff der Monaden, welche nie aufhören, beschränkt und innerhalb der Schranke, dunkle Mikrokosmen zu sein. 2) Der Monadenbegriff widerspricht sich selbst, als Gott, als Welt, als Seele. 3) Der letzte Grund dieser Widersprüche liegt darin, daß in dem Begriff der Monade die entgegengesetzten Bestimmungen der Substantialität und Creatürlichkeit, der Selbständigkeit und Dependenz, der thätigen und leidenden Kraft, der Seele und des *Körpers*, unmittelbar vereinigt werden. Dieser Widerspruch, der das Princip seiner Philosophie bedroht, blieb Leibnitzen nicht verborgen. Wenn er durch eine geniale Anschauung Seele und Körper unmittelbar in Eines gesetzt hatte, so zeigte ihm der Verstand immer wieder deren logische Differenz, und entzweite jene ursprünglich vereinigten Momente. Seele und Körper trennen sich von einander, und Leibnitz selbst redet oft von beiden, als ob sie nicht *eine* Monade, sondern verschiedene Substanzen wären, die erst durch göttliche Dazwischenkunft zusammengebracht werden müssen. Er redet von der prästabilirten Harmonie, als ob sie nicht blos die Schöpfung der Monaden, als eines Stufenreichs beseelter Körper, sondern das *directe und äußerliche Bindemittel* wäre, welches in den Monaden Seele und Körper vereinigt.* So streitet in der leibnitzischen Philosophie das *Identitätsprincip* der Mona-

* Vgl. oben Capitel VI. Nr. II. 4. S. 159.

dologie, welches Seele und Körper in Eines setzt, mit dem logischen Verstande, der Seele und Körper trennt, coordinirt, und durch ein Drittes verbindet. Wollen wir beide in ihrem speculativen Werthe unterscheiden, so gehört jenes Identitätsprincip dem esoterischen, dieser Verstand dem exoterischen Geiste der leibnitzischen Philosophie an. Der exoterische Geist will begreiflich machen, was der esoterische ohne logische Formel durch geniale Anschauung entdeckt hat, und da die Monade, der Begriff der Individualität, die ursprüngliche Einheit von Seele und Körper dem logischen Verstande widerstrebt, so zerlegt dieser den vollen Begriff in seine Factoren, und setzt daraus ein Product zusammen, das natürlich kein organisches Ganzes, keine Individualität, keine Monade mehr ist.

Diese Auflösung oder vielmehr diese Veräußerung erfährt die leibnitzische Philosophie in Christian Wolf, während die eigentliche Lösung ihrer Widersprüche, und damit die Grundlegung eines wahrhaft neuen Princips in der Philosophie, erst eintreten konnte, nachdem der Geist der leibnitzischen Lehre in seinem exoterischen wie esoterischen Charakter vollkommen entwickelt und ausgebildet war.*

III. Die Lösung der Widersprüche.

Leibnitz und Kant.

Unsere Kritik hatte gezeigt, daß unter der Bedingung der Monaden eine klare und deutliche Erkenntniß der Dinge nicht möglich ist, daß die Monadenkräfte, so sehr sie darnach streben, nicht im Stande sind, das Problem der Erkenntniß wirklich zu lösen. Hier entdeckt sich die Achillesferse der leibnitzischen und überhaupt der dogmatischen Philosophie. Um sie zu treffen, und

* Ueber den Zusammenhang zwischen Leibnitz und Wolf siehe das folgende Capitel.

in die Geschichte der Philosophie ein wahrhaft neues Princip einzuführen, muß vor aller speculativen Untersuchung über das Wesen der Dinge an die Spitze der Philosophie die Frage gestellt werden: was ist die Erkenntniß? Unter welchen Bedingungen ist sie möglich (da sie es unter den bisherigen nicht ist)? Das Erkenntnißvermögen darf nicht mehr vorausgesetzt, es muß untersucht werden. Dieß geschieht durch die kritische Philosophie, welche Immanuel Kant begründet. Jetzt wird zunächst nicht gefragt nach der Möglichkeit der Dinge, sondern nach der Möglichkeit der Erkenntniß: diese Frage löst keine dogmatische Metaphysik, sondern die Kritik der reinen Vernunft. Sie will die Thatsache der Erkenntniß erklären, nachdem sie diese Thatsache genau constatirt, d. h. gezeigt hat, daß sie ist und worin sie besteht. Sie entdeckt die Bedingungen, unter denen allein jene Thatsache stattfinden kann, und findet dieselben in reinen Vernunftkräften, die nicht von Naturkräften ausgehen oder hervorgebracht werden, sondern a priori existiren müssen. Sie entdeckt das Subject der Erkenntniß in einem allgemeinen und nothwendigen Vernunftwesen, und da im Menschen wirkliche Erkenntniß stattfindet, so folgt, daß der Mensch ein solches allgemeines und nothwendiges Vernunftwesen sei. Dies war er weder als Monade oder eingeschränkte Individualität im Sinne von Leibnitz, noch weniger als Modus oder selbstloser Natureffect im Sinne Spinozas. Dies ist er überhaupt nicht, so lange man den Menschen naturalistisch betrachtet, als ein Ding unter Dingen. Die kritische Philosophie ändert daher nothwendig mit dem Begriffe der Erkenntnißvermögen auch den Begriff des Menschen. Wenn bisher das Wesen der Dinge Princip der Philosophie gewesen war, so wird es von jetzt an das Wesen des Menschen. War die dogmatische Philosophie naturalistisch gewesen, so wird die kritische humanistisch. Leibnitz sucht die humanistische Idee,

die Kant im Princípe ergreift: die leibnitzische Philosophie steigt von der Natur zum Menschen empor, während die kantische vom Menschen zur Natur herabsteigt. Leibnitz übersteigt den Horizont des menschlichen Geistes, und behauptet eine Erkenntniß vom Wesen der Dinge (von Gott, Welt und Seele), die er nach seinen eigenen Begriffen so gut als verneinen mußte, die er auch nur in Antinomieen und Widersprüchen aufrecht halten oder vielmehr schwanken lassen konnte. Kant macht an jener Grenze halt: er entdeckt in der Erkenntniß vom Wesen der Dinge (von Gott, Welt und Seele) jene Antinomieen und Widersprüche, welche die leibnitzische Philosophie unwillkürlich ausprägte, ohne sich derselben deutlich bewußt zu sein; er vernichtet jene Gebäude der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie, welche Leibnitz begründet und Wolf ausgeführt hatte. Kant zeigt, was die Erkenntniß ist, unter welchen Bedingungen sie stattfindet, bis zu welcher Grenze sie reicht. Er zeigt, daß und warum es eine Erkenntniß der Erscheinungen, eine Metaphysik der Natur und der Sitten; daß und warum es keine Erkenntniß vom Wesen der Dinge, keine Metaphysik des Uebersinnlichen giebt. Jenen positiven Beweis führt die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Analytik, diesen negativen in ihrer Dialektik, und so begründet sie den neuen Standpunkt der Philosophie, der den dogmatischen übersteigt, der das folgende Zeitalter bis zu diesem Augenblicke beherrscht, und den wir hier nur als geschichtliche Grenzbestimmung andeuten, aber nicht weiter verfolgen dürfen.

Einundzwanzigstes Capitel.

Die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.

I. Die logische Verstandesaufklärung: Wolf und Baumgarten. Reimarus. Mendelssohn. Widerspruch und Auflösung dieser Stufe. II. Die congeniale Verstandesaufklärung: Winckelmann. Lessing. Herder. III. Die Gefühls- oder Geniephilosophie: Hamann. Lavater. Jacobi. Göthe und Schiller. Die Auflösung der dogmatischen Philosophie.

Zwischen Leibnitz und Kant bildet die deutsche Philosophie keinen neuen, die Monadenlehre überragenden Standpunkt, und die vorige Betrachtung sollte aus innern Gründen deutlich machen, warum in der Richtung von Leibnitz zu Kant ein neues System nicht eintreten, eine solche Vermittlung nicht vollzogen werden kann, wie Leibnitz selbst zwischen Spinoza und Kant vollzieht. Denn die dogmatische Philosopie in Spinoza ist der kritischen in Kant entgegengesetzt; um diesen Gegensatz zu vermitteln, ist eine neue Idee nöthig, welche die Richtung des philosophirenden Geistes verändert. Dagegen in Leibnitz kommt die dogmatische Philosophie der kritischen in allen Punkten so nahe, daß nur ein Schritt dazu gehört, um von dem Gesichtspunkte des einen Systems zu dem des andern emporzusteigen. Spinozas höchste Idee war die Substanz; Leibnitzens höchster Gedanke ist die

Individualität; als Kants höchster Begriff wird sich die praktische (moralische) Vernunft oder die Persönlichkeit erweisen. Substanz ist wirkende Naturmacht; Persönlichkeit ist selbstbewußte Willensfreiheit: den offenbaren Gegensatz dieser beiden Principien vermittelt die Idee der Individualität. So bildete in den Religionen der Welt die griechische Mythologie, welche die Individualität vergöttert, das Mittelglied zwischen dem orientalischen Pantheismus der Substanz und dem jüdisch-christlichen Monotheismus der Persönlichkeit. Aber Individualität und Persönlichkeit sind einander nicht entgegengesetzt, sondern bilden gleichsam Potenzen ein und derselben Basis. Aus der Entwicklung des Individuums resultirt die Persönlichkeit. So resultirt aus der Entwicklung der leibnitzischen Philosophie die kantische, die den Begriff der Persönlichkeit als Princip denkt, d. h. nicht bloß als Ziel, sondern auch als Wurzel der Individualität.

Jenen Schritt nun von Leibnitz zu Kant, den wir vermöge des logischen Urtheils auf directem Wege, gleichsam in gerader Linie gemacht haben, zerlegt die Geschichte, die so wenig als die Natur in Sprüngen fortschreitet, in viele kleine Schritte, in viele stufenmäßige Abtheilungen, deren wichtigste Momente wir übersichtlich hervorheben wollen. Die geschichtliche Bewegung schreitet nicht in geraden Linien vorwärts, und wenn sie dennoch keine überflüssigen Wege macht, so gilt eben hier Lessings paradoxe Behauptung: daß der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten nicht immer die gerade Linie sei.* Es ist vielmehr ein dem geschichtlichen Geiste inwohnendes Gesetz, daß er niemals eine neue Bildung antritt, bevor er die frühere vollkommen entwickelt, erschöpft, ausgelebt hat; daß er nicht eher neue Fundamente befestigt, als bis die Gebäude vollendet sind, die auf den frühern ruhen.

* Erziehung des Menschengeschlechts. § 91.

Geschichtliche Ideen wollen nicht blos ausgedacht, sie wollen auch ausgelebt sein, und das menschliche Leben braucht, um mit einer Bildungsstufe fertig zu werden, längere Zeit als der Gedanke. Was der vergleichende Gedanke in einem Urtheile vollzieht, das vollzieht die Geschichte oft erst in einem Jahrhundert. So verlangt die leibnitzische Philosophie in mehr als einem Sinn eine Ausbildung und Entwicklung, die abgelaufen sein muß, bevor der kantische Geist epochemachend auftreten kann. Diese Ausbildung erfährt Leibnitz in dem Jahrhundert der deutschen Aufklärung, und wenn dieses Zeitalter auf ein philosophisches System bezogen werden darf, so bildet es in allen seinen Phasen die Entwicklungsgeschichte der Monadenlehre. So weit die Aufklärung philosophirt und mit metaphysischen Begriffen verkehrt, bezieht sie sich selbst auf die leibnitzische Philosophie, als auf ihre Grundlage, zurück und anerkennt deren Principat. Alle Entdeckungen, die sie macht, selbst diejenigen, die nicht unmittelbar von der Philosophie abhängen, sind mit dem tiefern Geiste der Monadenlehre in congenialer Uebereinstimmung. Und die wolfische Philosophie, der man gewöhnlich das Ansehen giebt, als ob sie vornehmlich unsere Aufklärung begründet habe, beherrscht nicht die Aufklärung, sondern nur eine ihrer Provinzen, vielleicht die volkreichste, aber gewiß nicht die fruchtbarste.

Wir werden daher im Gange der Aufklärung streng die geschichtlichen Linien innehalten, wenn wir dieses Zeitalter unter der Voraussetzung der leibnitzischen Philosophie betrachten. Diese Philosophie, um leibnitzisch zu reden, bildet den Keim oder die Anlage, die sich im Zeitalter der deutschen Aufklärung entwickelt; hier wird Alles ausgebildet, was dort angelegt und präformirt ist: die verschiedenen Standpunkte, welche die Aufklärung durchläuft, machen gleichsam die Metamorphose und Transformation der in der Monadenlehre begründeten Weltanschauung. Und auch darin handelt die Aufklärung ganz dem Geiste ihres Urhebers

gemäß, daß sie nach dem Gesetze der Continuität fortschreitet und alle ihre Posten, alle ihre Stufen durch Mittelglieder zu einer wohlgeordneten Reihe verbindet.*

I. Die logische Verstandesaufklärung.

Wolf und Baumgarten. Reimarus. Mendelssohn.

Der erste und nächste Mangel, der sich an der leibnitzischen Philosophie bloßstellt, betrifft die Form, in der sie verfaßt, die Verfassung, in der sie dem Zeitalter überliefert ist. Ihre Form ist Skizze, Fragment, Entwurf. Skizzen wollen ausgeführt, Fragmente ergänzt sein; aus dem Entwurfe will ein System, aus den Bruchstücken ein Ganzes werden. Dieser secundäre Fortschritt ist der nächste, welchen die Philosophie macht, und den vor allen andern der Zustand des leibnitzischen Lehrgebäudes verlangt. Der Spinozismus war, wenn auch nicht ausgeführt, doch so ganz von einer Idee beherrscht, so ganz aus einem Stücke gegossen, daß der fortschreitenden Kritik Nichts übrig blieb, als dieses System im Principe umzubilden. Cartesius und Leibnitz dagegen müssen erst ausgebildet werden, bevor der Werth ihrer Principien in Frage treten kann. Die Umbildung verändert den Standpunkt und die Grundlage der Philosophie, die Ausbildung das auf jener Grundlage errichtete Gebäude. Jene macht die Aufgabe der primären, diese die Aufgabe der secundären Kritik, und die letztere beschäftigt stets die sogenannten philosophischen Schulen. Darum konnte die Lehre Spinozas wohl eine gewisse Propaganda, aber keine Schule im eigentlichen Ver-

* Vgl. mit der übersichtlichen Entwicklung, die wir hier folgen lassen: Gervinus Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. Bd. IV. S. 309 — 345, 401 — 482. Bd. V. S. 269 — 324. Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts von Schlosser. Bd. IV. Dritter Zeitr. II. Abschn. Cap. 3.

stande haben, weil sie eine secundäre Kritik weder bedurfte noch zuließ. Unter der Herrschaft dagegen der cartesianischen und leibnitzischen Philosophie bilden sich solche Schulen, deren ganze Bedeutung darin besteht, daß sie das überlieferte System formell ausbilden, seine Entwürfe ausführen, seine Lücken ergänzen, und wenn es hoch kommt, die secundären Widersprüche desselben auflösen. Entweder hat der Meister gewisse Consequenzen, die sein Princip fordert, unterlassen: so wird die Schule dieses Deficit decken; oder er hat andere nur ungewiß angedeutet: so wird sie die Schule schärfer hervorheben; oder endlich er hat solche gezogen, die mit dem Principe nicht einverstanden sind: so wird die Schule diesen secundären Widerspruch lösen.*

Das leibnitzische Lehrgebäude, welches bis jetzt erst im Grundriß entworfen und nur in einzelnen Theilen ausgeführt ist, soll ausgebaut und ergänzt werden. Die erste Transformation, die es erfährt, ist die formelle Ausbildung im Sinn eines wohleingerichteten Systems. Dazu gehört die vollständige Eintheilung der Philosophie, die vollständige Durchbildung jedes dieser Theile. Um diese Aufgabe zu lösen, braucht die Geschichte kein philosophisches Genie, welches neue Wahrheiten entdeckt, wie Cartesius, Spinoza, Leibnitz, sondern ein formelles Talent, welches die Technik der Methode und Darstellung zu üben weiß: einen Professor der Philosophie, der die entdeckten Wahrheiten schulmäßig zu beweisen, zu ordnen, zu lehren versteht und sein System mit jener gewissenhaften Gründlichkeit ausbildet, die Alles schulgerecht macht und lieber pedantisch, als gar nicht, beweist, lieber überflüssige Beweise giebt und die gegebenen wiederholt, als irgend Etwas, sei es auch das Selbstverständlichste, unbewiesen läßt. Dieses formelle Talent nun findet sich in

* Ueber die Standpunkte der philosophischen Kritik vgl. Bd. I. dieses Werks XII. Seite 178 flgd.

Christian Wolf,

der die leibnitzische Philosophie in ein System bringt und die Schule stiftet, die zur Ausbildung derselben nöthig war, so wenig auch Leibnitz selbst von den zünftigen Schulformen wissen wollte. Sein Werk verlangte eine solche schulmäßige Behandlung, welche der geniale Urheber selbst außer Acht lassen durfte. Indessen die formelle Ausbildung, welche Leibnitz durch Wolf erfährt, betrifft nicht allein die systematische, sondern auch die sprachliche Verfassung der Philosophie. Durch Wolf lernt die Philosophie deutsch reden und deutsch schreiben: was Leibnitz nur selten, zwar mit unverkennbarem Geschick, versuchte, aber noch unter dem Zwange der Fremdherrschaft, die damals auf unserer Sprache lastete und sie mit lateinischen und französischen Formen bis zur Unkenntlichkeit entstellte. Leibnitz vermochte nicht, deutsch zu philosophiren. Er hatte den deutschen Geist in die neuere Philosophie eingeführt und von der Herrschaft des Cartesius unabhängig gemacht, aber seine Sprache blieb unter dem fremden Einfluß, und die deutsch gewordene Speculation erschien noch in auswärtigen Formen. Wolf löst diese letzte Fessel: er führt die deutsche Sprache in die neuere Philosophie ein, und verhilft dem deutschen Geiste zu seinem natürlichen Ausdruck, zu seiner selbsteigenen Aeußerung. Die Sprache ist so wenig ein bloß äußerliches und gleichgiltiges Medium für die Gedanken, daß die fremden Idiome, in denen Leibnitz schrieb, wenn nicht im Widerspruche mit seinen Ideen, doch gewiß ein Hinderniß für deren Darstellung waren, und wie leicht und geschickt sich Leibnitz auch auszudrücken wußte, so blieb doch zwischen diesem Ausdruck und seinen Ideen eine fühlbare Ungleichheit, und seiner Schreibart mangelte im Grunde der Stil. Dieser Mangel kommt nicht auf Rechnung seines Talents, sondern er liegt in den Sprachen selbst, worin sich Leibnitz auszudrücken pflegte, und welche der Natur und Ursprünglichkeit

seiner Gedanken zu wenig angemessen waren. Es ist daher eine sehr wichtige Reform, die Wolf mit der Philosophie vornimmt, indem er sie verdeutscht. Er hat damit der Zukunft die Bahn geebnet und ein ungünstiges Hinderniß aus dem Wege geräumt, welches die Entwicklung der von Leibnitz überlieferten Philosophie hemmte. Das Verhältniß zwischen Leibnitz und Wolf bestimmt sich demgemäß so, daß jener ein Lehrgebäude entwarf, welches dieser ausführte, daß der eine Bruchstücke hinterließ, die der andere vervollständigte, indem er sie zum System ergänzte, und dieses System in der ihm angemessenen Sprache stilisirte: sie verhalten sich zu einander wie das Genie zum Talent, wie der Erfinder zum Architekt, wie der Autor zum Redacteur. Und in diesem Sinne lassen wir die Bezeichnung Bilfingers gelten, der die beiderseitige Philosophie in dem gemeinsamen und seitdem gebräuchlichen Namen der leibnitz-wolfischen (Leibnitio-Wolfiana) zusammenfaßte. Wolf hat sich gegen diesen Ausdruck gewehrt, um seine Originalität zu retten, und allerdings findet sich zwischen der leibnitz-wolfischen Philosophie, wie man sie nennt, und der leibnitzischen ein sehr bemerkenswerther Unterschied, der sich aus dem Verhältniß ergiebt, welches nach den obigen Bestimmungen feststeht. Die leibnitzische Philosophie bildet nämlich, um cartesianisch zu reden, die eminente Ursache der wolfischen, denn sie enthält mehr in sich, als auf dieser ersten Stufe ihrer Ausbildung zum Vorschein kommt. Die systematische oder formelle Ausbildung, welche sie hier empfängt, ist die verstandesmäßige, die nur dem Beweisbaren folgt, das Unbewiesene beweist, und das nicht Beweisbare fallen läßt.

Nun haben wir früher gezeigt, wie das Princip der leibnitzischen Philosophie mit dem logischen Verstande in Conflict kam, und wie sich in diesem Punkte der exoterische Geist von dem esoterischen absonderte. Darum übernimmt Wolf, der eben jene systematische oder verstandesmäßige Ausbildung der leib-

nitzischen Philosophie sucht, deren exoterischen Geist: er folgt dem logischen Verstande, welcher die unmittelbare, ursprüngliche Einheit von Seele und Körper, das Princip der Individualität, diese Idee der Monadologie, nicht zu erklären, nicht zu beweisen vermag, und darum auflöst. Jetzt gilt die Weltharmonie nicht mehr als die innere, natürliche Weltordnung, sondern als die äußere, moralische Schöpfung; jetzt gilt die prästabilirte Harmonie nicht blos als Schöpfung der Welt, sondern zugleich als das directe, mechanische Bindemittel zwischen Seele und Körper; jetzt werden Seele und Körper, was sie im Principe der leibnitzischen Philosophie nicht sein sollten, verschiedene Substanzen: ein Dualismus beider (dem cartesianischen nicht unähnlich) kommt in Wolf aufs Neue zum Vorschein, und damit verläßt dieser Philosoph das Princip der Monade, der Individualität, des Mikrokosmus, der Entwicklung: diesen esoterischen und wahrhaft speculativen Inhalt der leibnitzischen Lehre.

Die Seele wird bei Wolf ein „einfaches," der Körper ein „zusammengesetztes Ding," und da aus jenem Einfachen dieses Zusammengesetzte sich nicht ableiten läßt, so muß die Vereinigung von Seele und Körper lediglich durch ein göttliches Wunder, als vorherbestimmte Harmonie, erklärt werden. Die Auflösung jenes Grundbegriffs, wodurch Leibnitz die Identität von Seele und Körper festgestellt hatte, muß natürlich auf das System der Erkenntniß zersetzend einwirken. Die Psychologie, welche den Mittelpunkt von Leibnitzens speculativer Anschauung ausmachte, scheidet sich bei Wolf in eine rationale und empirische: jene will die Seele erkennen, wie sie an sich ist; diese, wie sie durch den Körper erscheint und wahrgenommen wird. Die beiden Factoren der Wissenschaft, welche die leibnitzische Philosophie vereinigt hatte, Erfahrung und Speculation, treten bei Wolf in gesonderte Erkenntnißweisen auseinander; und so entsteht jene Metaphysik ohne lebensvolle Anschauung, jene Empirie ohne

Tiefsinn, die zusammen der Philosophie das Ansehen einer trockenen Schulweisheit geben, welche später von den Geniedenkern so tief herabgesetzt wurde. Auf diese Weise begründet Wolf die Verstandesaufklärung, indem er die Philosophie encyklopädisch abrundet, systematisch eintheilt und jeden ihrer Theile logisch disciplinirt. Diese Verstandesaufklärung ist nicht die Vollendung der leibnitzischen Philosophie, sondern nur eine, und zwar die erste Phase ihrer Entwicklung, der systematische Ausdruck ihres exoterischen Geistes; sie ist nicht, wie man häufig meint, der Inbegriff der deutschen Aufklärung, sondern nur ein Moment in deren Geschichte. Die formelle Bildung des Verstandes und die Ausbreitung des logischen Räsonnements über alle Theile des Wissens sind die unstreitigen, positiven Verdienste, welche Wolf um die deutsche Aufklärung hat. An das verständige Denken grenzt unmittelbar das moralische Handeln: darum sind es neben der formalen Logik die ethischen Wissenschaften, Moral, Naturrecht, Politik, welche Wolf in seiner Weise ausbildet, in schulgerechte Formen bringt und unter dem Namen der praktischen Philosophie dem System einfügt. Hierin ergänzt er die leibnitzische Philosophie, wie später Alexander Baumgarten die wolfische durch die Aesthetik vervollständigt. Denn bei Leibnitz waren die ethischen und ästhetischen Begriffe angelegt, aber nicht in selbständigen Wissenschaften ausgeführt, und bei Wolf fehlte die Aesthetik.

Es ist nicht schwer, aus diesen Grundzügen der wolfischen Philosophie den Gesichtspunkt zu erkennen, der ihre gesammte Weltbetrachtung beherrscht und überhaupt den Charakter der deutschen Verstandesaufklärung bezeichnet. Dieser Verstand, unfähig, das leibnitzische Identitätsprincip zu fassen, zersetzt den Begriff der Monade, indem er Seele und Körper als verschiedene Substanzen ansieht. Wie er nun die Seele vom Körper trennt, so ist er genöthigt, die deutliche Erkenntniß von der dunkeln, die

Moral von der Natur, Gott vom Universum zu trennen, und so wird hier jenes geistige Band aufgelöst, welches bei Leibnitz im Begriff der Monade und Entwicklung die Ordnung aller Wesen zusammenhielt. Ist die Seele dem Körper nicht ursprünglich immanent, sondern äußerlich mit ihm vereinigt, so giebt es auch im Körper keine selbstthätige, also auch keine zweckthätige Kraft, so giebt es überhaupt in den Dingen selbst keinen Endzweck. Nicht in, sondern außer ihnen liegt der Zweck, zu dem sie bestimmt sind; sie selbst sind nur Mittel für einen fremden Zweck, den sie nicht aus eigener Kraft erzielen, sondern der durch sie erzielt wird; sie sind, eigentlich zu reden, nicht zweckmäßig, sondern nur zweckdienlich oder nützlich.

Das Zweckmäßige hat seinen Zweck in sich selbst; das Nützliche dient einem fremden Zweck: jenes ist Endzweck, dieses Mittelzweck. Die innere Zweckmäßigkeit war das Princip der leibnitzischen Metaphysik in ihrem eigentlichen, esoterischen Verstande; die äußere Zweckmäßigkeit oder der Nutzen wird dasjenige der wolfischen. Darin besteht, um es mit einem Worte zu sagen, die Veränderung, welche Leibnitz durch Wolf erfährt: mit dem Begriff der Monade wird nothwendig auch der Begriff des Zwecks veräußert, die immanente Teleologie in die äußere, der Endzweck in den Nützlichkeitsbegriff, das Leben in Maschine verwandelt. Unter diesem Gesichtspunkt urtheilt die Verstandesaufklärung; sie betrachtet, schätzt und erklärt die Dinge nach dem, was sie nützen. Wie Cartesius und seine Schule Alles in der Welt durch Mittelursachen erklären wollte, so will die wolfische Philosophie mit ihrer Schule Alles durch Mittelzwecke erklären. Hatte Spinoza die Dinge nur aus sich selbst und aus dem Naturgesetz erklärt, dem sie gehorchen, ohne alle Beziehung auf den Menschen, so müssen die wolfischen Philosophen Alles auf den Menschen beziehen, denn der Nutzen der Dinge kann nur nach dem menschlichen Gebrauche geschätzt werden. In dieser Rücksicht herrscht der

äußerste Gegensatz zwischen der Ethik Spinozas und der Moral der deutschen Aufklärung, denn es ist in den Augen Spinozas das gröbste Vorurtheil, die Dinge nach Zwecken, und gar nach menschlichen Zwecken, zu erklären, und der Verstand der wolfischen Aufklärung findet es geradezu unbegreiflich, daß man die Dinge anders als nach Zwecken erklären, oder gar die Geltung der letztern verneinen könne. Dies ist der Grund, warum in dem Zeitalter der deutschen Verstandesaufklärung Spinoza schlechterdings nicht verstanden werden konnte. Die Aufklärer wollten gar nicht glauben, daß Spinoza das System der Endursachen im Ernste verneint und die Zweckbegriffe für imaginäre Vorstellungen gehalten habe. So sehr waren sie von der Nothwendigkeit ihres Zweckbegriffs überzeugt, daß sie das Gegentheil desselben nicht bloß für falsch, sondern für unmöglich erklärten. Mendelssohn schüttelt ungläubig den Kopf zu jener Behauptung, welche Jacobi im Briefe an Hemsterhuis dem Spinoza in den Mund legt: daß die Lehre von den Endursachen wahrer Unsinn sei. „Wenn dieses alles Ernstes gesagt sein solle, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas sollte sich kein Erdensohn erlauben, der so wenig, als wir andern, von Ambrosia lebt, der so, wie andere Menschenkinder, hat Brod essen, schlafen, und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Speculation auf so ungeheure Behauptungen stößt, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientire, und nach dem schlichten Menschenverstand umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist.“* Der gesunde Menschenverstand sagt dem brodessenden Menschen, daß er dieses Mittel braucht, um seinen Hunger zu stillen, daß zu dem Brode, welches er ißt, so viele andere Mittel nöthig sind, die dem bedürftigen Menschen die wohlthätige Natur darbietet. Ist aber die Natur

* Moses Mendelssohn an Freunde Lessings. Bd. XI. S. 63.

wohlthätig, so ist der Mensch die Person im Dativ, der die Natur ihre Wohlthaten erweist. Und die Natur könnte wohlthätig sein, ohne einen gütigen und weisen Schöpfer, der sie gemacht, und bei seinen Werken die Absicht gehabt hat, dem Menschen zu nützen? Darum ist „der schlichte Menschenverstand" auf das Gewisseste überzeugt, daß er die göttlichen Absichten der Schöpfung versteht, wenn er die Dinge unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Nutzens betrachtet, daß er damit zugleich die natürliche Gottesverehrung auf das Anschaulichste befördert. Dieser erbaulichen Betrachtungsweise, die sich damals die aufgeklärte nannte, konnte man gut jenes Xenion widmen: „welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!"

Die Philosophie gilt hier nicht als die Weisheit, welche ihren Zweck in sich selbst hat, sondern als Mittel zur Aufklärung; die Aufklärung gilt als Mittel zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, die Kunst als ein Mittel zur moralischen Bildung. So gilt die leblose Natur als das Mittel, wodurch sich die lebendige ernährt und erhält; der Körper als Mittel, wodurch sich die Seele äußert, und das Universum als Mittel, wodurch sich Gott offenbart. Die ganze Welt erscheint als ein Machwerk göttlicher Absichten: als eine Maschine, welche die göttliche Weisheit geschaffen und geordnet hat. Diese Weisheit und Ordnung besteht eben darin, daß alle Theile der Weltmaschine zweckmäßig, d. h. nach göttlichen Absichten mit einander verknüpft sind. Den Nutzen der Dinge zu begreifen, gilt daher für die höchste theoretische Weisheit, und nützlich zu handeln, das heißt, für die besten Zwecke die besten Mittel zu wählen, für die höchste praktische. Dieser Weltbetrachtung conformiren sich die Begriffe der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie. Ist die Welt die Maschine Gottes, so geschieht Alles in ihr nach einem ursprünglich festgestellten Zusammenhange, so

verändert sich jeder Theil derselben in Uebereinstimmung mit allen übrigen, so folgt jeder Weltzustand unmittelbar aus dem nächst vorhergehenden. Es ist mithin moralisch unnöthig, und darum moralisch unmöglich, daß Gott plötzlich in diese Maschine eingreift und den Gang der Dinge verändert. Dieß hieße, die ganze Maschine verändern und den göttlichen Absichten selbst zuwiderhandeln; dies widerspräche offenbar der Weisheit des vollkommensten Künstlers eben so sehr, als der Natur des vollkommensten Werks. Jeder plötzliche Eingriff Gottes in den Lauf der Natur wäre eine Correctur der Schöpfung, also ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, die wir auf Rechnung der göttlichen Weisheit setzen müßten. Ein solcher Eingriff würde die göttliche Macht auf Kosten der göttlichen Weisheit darthun. „Aber die Weisheit," sagt Wolf in seinen vernünftigen Gedanken von Gott „ist eine größere Vollkommenheit, als die Macht: denn wer Macht hat, kann wohl thun, was er will; allein wer Weisheit hat, der kann Alles mit gutem Grunde thun, so daß kein Verständiger daran was auszusetzen hat. Es ist bei Gott nicht genug, daß er Etwas thut: sondern ein Wesen von so vollkommenem Verstande, daß es Alles einsieht, und so vollkommenem Willen, daß es Nichts verlangt, als das Beste, muß auch Alles so thun, daß Nichts daran kann ausgesetzt werden. Wenn in einer Welt Alles natürlich zugeht, so ist sie ein Werk der Weisheit Gottes. Hingegen, wenn sich Begebenheiten ereignen, die in dem Wesen und der Natur der Dinge keinen Grund haben, so geschieht es übernatürlich oder durch Wunderwerke, und also ist eine Welt, darinnen Alles durch Wunderwerke geschieht, bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes."* — Aus diesem Gesichtspunkte müssen die

* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen von Christian Wolf. Vierte Auflage. § 1039.

Wunder, die übernatürlichen Offenbarungen, die Inspiration, die Menschwerdung u. s. f. bezweifelt und zuletzt verneint werden. Hier beginnen jene Gegensätze, von denen wir früher geredet haben, zwischen der natürlichen Theologie und der positiven. Der Deismus, welcher sich in Leibnitz mit der geoffenbarten Religion vertragen hatte, emancipirt sich in der von Wolf begründeten Verstandesaufklärung, und er geht consequenter Weise dazu fort, mit dem positiven Glauben entschieden zu brechen. Wolf selbst, wie es scheint, zog diese Consequenz nur zu Hälfte: er wollte Wunder und Offenbarungen nicht geradezu verneinen, aber auch nicht, wie Leibnitz gethan hatte, unter dem Namen des Uebervernünftigen unbesehen gelten lassen; er bedingte ihre Möglichkeit, indem er sie einschränkte, und ließ eine unmittelbare Offenbarung Gottes nur unter gewissen Kriterien zu, welche er umständlich festsetzte. Eine Offenbarung, welche diese Kriterien nicht hatte, erschien ihm falsch und unbegründet. Damit war der Anfang zu einer ernstlichen Kritik des Glaubens gemacht, die bei einer unsichern Grenzbestimmung nicht konnte stehen bleiben. Auch waren die „Kennzeichen", unter denen Wolf das Wunder und die unmittelbare Offenbarung Gottes gelten ließ, so gestellt, daß im Grunde beide nur noch dem Namen nach für möglich, dem Wesen und der Sache nach für unmöglich erklärt wurden. Eine Offenbarung nämlich sollte nur dann stattfinden können, wenn Etwas zu wissen dem Menschen absolut nöthig wäre, was er aus eigener Vernunft niemals zu begreifen vermöge. Aber auch in diesem Fall darf das Wunder nur dann geschehen, wenn es nach Naturgesetzen unmöglich stattfinden kann. Gesetzt nun, daß diese beiden Bedingungen gegeben sind, so wird das Wunder und die Offenbarung Gottes erst dann wahr sein, wenn Nichts darin geschieht, was der göttlichen Vollkommenheit und Weisheit widerspricht. Eben so wenig aber darf es der menschlichen Vernunft und den nothwendigen Wahrheiten derselben wider-

sprechen. Und da überhaupt zwischen Wahrheiten kein Widerspruch stattfinden darf, so ist jede göttliche Offenbarung falsch, welche den Menschen zu irgend einer Handlung verpflichtet, welche mit dem Gesetz der Natur und dem Wesen der Seele streitet. Endlich, wenn alle diese natürlichen und moralischen Bedingungen erfüllt sind, so muß die göttliche Offenbarung so geschehen, daß sie keine überflüssige Kraft braucht, daß sie Alles mit natürlichen Kräften verrichtet, was durch diese geleistet werden kann. Geschieht sie, wie es gewöhnlich der Fall ist, durch Worte, „so müssen nicht mehr Worte gebraucht werden, als zur Sache nothwendig sind, und die Worte selbst müssen verständlich sein; ja die ganze Einrichtung der Worte muß mit den Regeln der allgemeinen Sprachkunst, ingleichen der Redekunst, übereinkommen."* So läßt Wolf Wunder und Offenbarung zu, nachdem er beide sorgfältig genug unter eine physikalische, moralische, ökonomische und grammatische Controle gestellt, das heißt, nachdem er ihnen Bedingungen auferlegt hat, die von den übernatürlichen Offenbarungen, welche die Religionsgeschichte erzählt, keine erfüllen konnte, noch jemals eine erfüllen wird. Was Wolf indirect gethan hat, das geschieht direct durch

Hermann Samuel Reimarus,

den weitaus bedeutendsten und determinirtesten Kopf dieser ganzen Richtung. Hier entscheidet sich das Verhältniß zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion so, wie es im Geiste der Verstandesaufklärung angelegt ist. Hatte Wolf die übernatürliche Offenbarung für möglich erklärt unter Bedingungen, die so gut als unmöglich waren, so erklärt sie Reimarus direct für unmöglich. Die Grundsätze, welche Wolf und Baumgarten systematisch

* Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele. § 1011 — 1020.

ausgeführt hatten, nimmt dieser vorzügliche Logiker, der zugleich der beste Stilist der Verstandesaufklärung ist, in ihrem consequenten Verstande, und wendet sie in diesem Verstande kritisch auf die positive Religion, und näher auf die biblisch=christliche an. Er verneint in seiner Schrift über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, daß außer der Schöpfung der Welt noch ein anderes Wunder, eine andere Offenbarung Gottes stattfinden könne; er zeigt, daß sie aus dem Gesichtspunkte der moralischen Nothwendigkeit unmöglich, daß sie im Sinne der göttlichen Absichten und der göttlichen Vollkommenheit selbst zweckwidrig sein müssen. Er verneint die übernatürliche Offenbarung im consequenten Verstande des Deismus und der wolfischen Theologie. „Man kann die göttliche Vorsehung nicht leugnen, ohne das Dasein Gottes und seiner Vollkommenheiten nebst der Schöpfung aufzuheben. Setzte man Etwas in der Welt, das der Schöpfer nicht vorhergesehen, oder das er anders vermuthet hätte, so würde man zugleich seinem Verstande Schranken setzen und ihm, statt der Allwissenheit und vollkommensten Weisheit, Unwissenheit, Dunkelheit, Undeutlichkeit, Uebereilung, Widerspruch und Irrthum beilegen. Die göttliche Einsicht ist zugleich ein steter Bewegungsgrund für den göttlichen Willen, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit und Dauer unverändert zu erhalten. Denn wenn sich Gottes Rathschluß von den wirklichen Begebenheiten und deren Mitteln änderte, so müßte er auch andere Bewegungsgründe dazu haben, als er anfänglich gehabt. Folglich würde er dadurch selbst seine vorigen Einsichten und Rathschlüsse für nicht gut und weise erklären, und würde also entweder zuerst oder zuletzt geirrt und übel gewählt haben, welches der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerspricht." — „Wenn denn auch Gott Alles unmittelbar und durch Wunder thäte, so würde er Alles allein thun: und wozu hätte er denn eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das

Bemühen der geschaffenen Substanzen und die Gesetze ihrer Natur alle Augenblick hemmte: wozu hätte er sie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten und umsonst geschaffen haben, nicht aber erhalten; und für sich würde er entweder die möglichen Naturmittel zu seinem Zwecke nicht eingesehen haben, oder auch seinen Zweck oft ändern, und seinem eigenen Einfluß in der Erhaltung der Natur entgegenarbeiten."* Ist aus diesen objectiven Gründen das Wunder unmöglich, so muß dasselbe von jeder übernatürlichen Offenbarung Gottes gelten, die nur auf dem Wege des Wunders geschehen kann. Giebt es aber in Wahrheit keine unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, so ist von Seiten des Menschen der Offenbarungsglaube nichtig, denn dieser Glaube gründet sich auf jene übernatürliche Thatsache. So ist der Gegensatz erreicht, auf den die Verstandesaufklärung losgieng. Wenn die Religion nicht geleugnet werden soll, so kann sie nur auf die natürliche Erkenntniß allein gegründet werden. Die natürliche Religion kann sich nicht mehr mit der geoffenbarten vertragen; sie muß gegen diese in ein entschieden negatives Verhältniß treten, weil sie das Recht der Wahrheit für sich allein in Anspruch nimmt. Die Religion neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Erkenntniß; die Wahrheit neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Religion. So wird die letztere dem Offenbarungsglauben von Reimarus entgegengesetzt, im charakteristischen Unterschiede von Leibniz und Bayle. Darin stimmt Reimarus mit Leibniz überein, daß Vernunft und Religion harmoniren, oder daß es eine Vernunftreligion giebt, aber während Leibniz die

* H. S. Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Fünfte Auflage. Nr. VIII. S. 543, 53 und 54.

Vernunftreligion mit der Offenbarung zu vereinigen sucht, stellt Reimarus beide einander so gegenüber, daß in seinen Augen der Offenbarungsglaube mit der Wahrheit zugleich jede echte religiöse Geltung einbüßt. Darin stimmt er mit Bayle überein, daß Vernunft und Offenbarung einander widerstreiten; aber während der Skeptiker die Religion gegen die Vernunft nur auf Offenbarung gründen will, so will der Deist die Religion gegen die Offenbarung nur auf Vernunft gründen. Den Widerstreit, den Beide behaupten, lösen sie im entgegengesetzten Verstande: Bayle subordinirt ein für allemal die menschliche Vernunft der Offenbarung, Reimarus dagegen umgekehrt die Offenbarung der Vernunft; jener macht den positiven Offenbarungsglauben zum letzten Richter über die glaubwürdige Wahrheit, dieser anerkennt keinen andern Richter über den menschlichen Glauben, als die natürliche Vernunft. Was also das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung betrifft, so bilden Bayle und Reimarus eine vollkommene Antinomie; sie sind in Rücksicht des kritischen Verstandes ebenbürtige Gegner, aber es kam dem Charakter und der Haltung von Reimarus zu gut, daß ihn eine feste, sittlich-religiöse Ueberzeugung durchdrang, welche der Skeptiker in der Religion nicht haben und in der Vernunft nicht finden konnte. Der reine Deismus ist in Reimarus verkörpert mit allen seinen positiven und negativen Factoren. Dieser Standpunkt kennt keinen Charakter, der ihn mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mit so viel moralischem Ernst und gewissenhafter Gründlichkeit vertheidigt hat, als Reimarus in seiner „Schutzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes."* So sollte die merkwürdige Schrift heißen, deren Ausarbeitung Reimarus sein Leben gewidmet, und von der einige wenige

* Vgl. Zeitschrift für die historische Theologie, von Niedner. Bd. XX. Jahrg. 1850. S. 519 flgd.

Theile nach seinem Tode in den berühmten „Wolfenbüttler Fragmenten“ durch Lessing herausgegeben wurden. Reimarus ist sich vollkommen bewußt, daß seine Ueberzeugung der öffentlichen Religion, der gültigen Theologie und dem auf Gewohnheit und Erziehung gegründeten Glauben der Menge entgegensteht, und diese Rücksichten haben ihn abgehalten, sein Werk zu veröffentlichen. Aber es war ihm selbst ein frühzeitiges, inneres Bedürfniß, den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung durch eine gründliche Untersuchung zu lösen. Darum machte er die Kritik der biblischen Offenbarungen zu seiner Lebensaufgabe. Wie entfernt auch vom Standpunkte der reimarischen Kritik das heutige Zeitalter und die heutige Wissenschaft sei, so wird man doch heute wie damals urtheilen müssen, daß es diesem Manne mit der Wahrheit sittlicher Ernst war, und daß er Nichts wollte, als in den höchsten Angelegenheiten des Menschen so klar als möglich denken. Aber er wußte wohl, daß es ihm nicht vergönnt war, diese Wahrheit öffentlich zu bekennen, daß von Seiten der Gegner seinen Gründen nicht Gründe entgegengesetzt werden, um sie zu widerlegen, sondern nur Mittel, um sie zu unterdrücken. Das Gefühl dieser Unterdrückung, die dem gewissenhaften Denker unter allen die schmerzlichste und grausamste ist, legt einen tragischen Ton auf den durchweg logischen und kritischen Stil seiner Untersuchungen; und die lebhafte Empfindung eines so ungerechten Druckes, welchen die Liebe zur Wahrheit leidet, erwärmt bisweilen seinen demonstrativen Vortrag und erhebt ihn bis zur Größe und Unwiderstehlichkeit taciteischer Rede. Der Kampf gegen die Vernunft und die vernünftigen Verehrer Gottes, so urtheilt ihr Apologet, wird von Seiten der Gegner nicht ehrlich geführt; die Vernunft wird auf den Kanzeln verschrieen, und die Vernunftgläubigen oder die Deisten werden durch Mittel verfolgt, welche die Religion nicht erlaubt. Wenn die Theologen die Vernunft dem Glauben blind unterwerfen oder gar als das böse Princip

im Menschen darstellen, so widersprechen sie der Lehre Christi, der eine sittliche Religion gepredigt, der jüdischen und apostolischen Kirche, der Bibel und sich selbst. Sie widersprechen der Bibel, denn die Aussprüche, worauf sie sich berufen, werden gegen ihren wahren biblischen Sinn gedeutet; sie widersprechen sich selbst, denn sie nehmen keinen Anstand, die Lehren einer andern Kirche für vernunftwidrig zu erklären, und brauchen also die Vernunft, so sehr sie dieselbe verleugnen. „Diese Verschreiung der Vernunft bei den protestantischen Theologen," sagt Reimarus, „ist ganz derselbe hierarchische Kunstgriff, als die Priester bei den Katholiken den Laien das Lesen der Bibel verbieten, die sie für sich allein behalten und nach ihrem Gefallen deuten wollen."* Und ebenso widerspricht es der wahren Religion, daß die vernünftigen Verehrer Gottes von den Orthodoxen verfolgt werden. Denn man bekämpft sie durch Gewalt: statt sie zu belehren, werden sie ausgestoßen; statt sie zu widerlegen, werden sie gestraft. Man schändet ihren bürgerlichen Namen, wo man ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen hören und richten sollte. Diese Unterdrückung widerspricht der Bibel, dem Beispiele Christi und der Apostel, endlich dem bürgerlichen Rechte, welches nur willkürliche Handlungen richten will. Der Glaube aber ist keine Sache freier Willkür. „Die orthodoxen Theologen," sagt Reimarus, „bringen zur Unterdrückung der vernünftigen Religion ein ganzes Heer

* Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag. Von G. E. Lessing. Berlin 1793. I. Fragment: Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. S. 287. Vgl. Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Theil I. Buch 1. Cap. 31: Man beschreibt die Vernunft selbst, in den Predigten für die Erwachsenen, als blind, verdorben und gefährlich. § 1—8.

fürchterlicher Streiter auf die Beine, und die Obrigkeit muß als Beschützerin des Glaubens die freidenkerischen Schriften in den Buchläden bei großer Strafe verbieten und durch des Scharfrichters Hand verbrennen lassen; wo nicht die entdeckten Verfasser gar von ihrem Amte gesetzt, oder ins Gefängniß gebracht, oder ins Elend verwiesen werden. Dann macht man sich über die gottlosen Schriften her und widerlegt sie in aller Sicherheit, nach theologischer Weise. Die Wahrheit aber muß durch Gründe ausgemacht werden: sie gesteht ihren Gegnern kein Verjährungsrecht zu. Die Sache der Theologen muß wohl schlecht stehen, da sie ihrer Gegner Schriften und Vertheidigungen mit Gewalt unterdrücken und dann das große Wort haben wollen, als hätten sie dieselben rechtschaffen widerlegt. Daß die Intoleranz und Verfolgung in der ganzen Christenheit gleichsam durch eine gemeinschaftliche Verabredung hauptsächlich wider die vernünftige Religion gerichtet ist, gereicht dem Christenthum, und besonders den Protestanten, zum unauslöschlichen Schandflecken. Man leidet in der ganzen Christenheit so manchen ungöttlichen Aberglauben, so manchen albernen Irrglauben und eitlen Ceremonientand, so manchen Wahn und phantastische Eingebung, ja lieber die abgesagten Feinde des christlichen Namens, als eine vernünftige Religion.“ *

Nachdem Reimarus auf diese Weise das Unrecht aufgedeckt

* Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag. Von Lessing. Braunschw. 1774. Von Duldung der Deisten, Fragment eines Ungenannten. Vgl. Zeitschr. für hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 4: Man erhebt den Glauben dagegen als ein verdienstlich, seligmachend Werk; so wie man Alle, die ohne Glauben sind, verdammt, hasset und verfolgt. § 5—11.

haben will, welches dem Deismus von Seiten der Rechtgläubigen, wie sie sich nennen, zugefügt wird, so untersucht er von seiner Seite das Recht, worauf sich der Offenbarungsglaube gründet. Ist es überhaupt möglich, frägt er, daß auf eine übernatürliche Offenbarung eine allgemeine Religion gegründet werden kann? Oder kann eine übernatürliche Offenbarung jemals Mittel zu einer allgemeinen Religion werden? Wenn sie es kann, so ist sie zweckmäßig, und es ist kein Grund, warum Gott dieses Mittel nicht sollte gebraucht haben. Wenn sie es nicht kann, so ist sie zweckwidrig; und es ist gewiß, daß die göttliche Weisheit niemals ein zweckwidriges Mittel anwendet. Reimarus untersucht daher mit geometrischer Genauigkeit die Bedingungen, unter denen eine übernatürliche Offenbarung Gottes Religion werden kann. Sie kann es werden, wenn von ihrem Inhalte Jedermann auf eine gewisse und wahrhaftige Art sich überzeugen läßt. Setzen wir also den Fall, welcher der biblische ist, daß Gott sich in einem Volk gewissen Personen zu gewissen Zeiten offenbart hat, daß diese Offenbarung in gewissen Urkunden feststeht, so müßte der Glaube an diese Urkunden (im Sinne sicherer und klarer Ueberzeugung) im Menschengeschlechte verbreitet werden können. Wenn es möglich ist, so sind die Kriterien gegeben, unter denen wir die Thatsache der Offenbarung nicht verneinen können. Damit an jene Urkunden geglaubt wird, ist zuerst nöthig, daß sie Allen bekannt sind. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so müssen sie in alle menschlichen Sprachen übersetzt sein. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so muß Jeder die Fähigkeit haben, verständig zu urtheilen, und wenn er sie hat, so darf ihn kein Vorurtheil und keine Gewalt von ihrer Ausübung abhalten. Aber auch diese Fähigkeit, so wenig sie allgemein existirt, reicht noch lange nicht hin zu einem sichern Glauben an die Offenbarungsurkunden. Man muß die letztern, um sie zu glauben, auch vollständig erklären können. Und Jeder

muß es können, der daran glauben soll. Wenn er es kann, so muß er überzeugt sein, daß die Uebersetzung richtig, das Original unverfälscht, die Verfasser echt, die Erzählungen und Lehrsätze wahr, die Weissagungen und Wunder göttlichen Ursprungs sind. „Eine einzige Unwahrheit, die wider die klare Erfahrung, wider die Geschichte, wider die gesunde Vernunft, wider die unleugbaren Grundsätze, wider die Regeln guter Sitten verstößt, ist genug, um ein Buch als eine göttliche Offenbarung zu verwerfen.“ Da nun von den obigen Bedingungen im exacten Verstande keine stattfindet, so folgt, daß ein allgemeiner Offenbarungsglaube eine schlechthin unmögliche Sache sei; daß mithin Gott die Offenbarung nicht zum Mittel der Religion gemacht haben könne. Der einzige Weg zur allgemeinen Religion ist keine geschriebene Urkunde, sondern „das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menschen, so gelehrten als ungelehrten, so Barbaren, als Griechen, Juden und Christen, aller Orten und zu allen Zeiten, sich deutlich darstellen.“ *

Unter diesem Gesichtspunkt verfolgt Reimarus im Einzelnen die biblischen Offenbarungen des alten und neuen Testaments, die Urkunden, worauf sich der jüdische und christliche Offenbarungsglaube gründet. Er behauptet den Standpunkt eines Lesers, der alle Bedingungen hat, sowohl den Verstand, als die Bildung, um jene Urkunden zu erklären und zu beurtheilen, der also daran glauben kann und will, sobald er sich nur von ihrer Glaubwürdigkeit überzeugt. „Wohlan denn!“ so schließt das erste Buch seines Werks, „ich will die Personen, Handlungen, Lehren und Schriften

* Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen u. s. f. von Lessing. II. Fragment: Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten.

des alten sowohl, als des neuen Testaments, nach der Reihe durchgehen und anzeigen, was und warum uns jede derselben dem Vorgeben derselben gerade zu widersprechen scheint, daß uns durch ebendieselbe eine übernatürliche, göttliche Offenbarung zur Seligkeit verliehen sei." * Dem Princip, welches die Möglichkeit des Wunders und der übernatürlichen Offenbarung überhaupt verneint, folgt Reimarus in seiner Bibelkritik auf indirectem Wege. Nicht aus dem Princip, welches im Hintergrunde feststeht, sondern aus den Thatsachen der biblischen Geschichte beweist er die Nichtigkeit der biblischen Offenbarungen. Er steigert dadurch die Evidenz seiner Beweise, daß er sie apagogisch führt. Als Dogmatiker zeigt er, daß es aus Gründen der göttlichen Weisheit, die nach natürlichen Zwecken handelt, Wunder und Offenbarungen nicht geben könne. Als Kritiker sagt er: Angenommen, es gäbe übernatürliche Offenbarungen Gottes, so müßten deren Träger in jeder Hinsicht mit dem göttlichen Zweck übereinstimmen, also in rein religiöser Absicht, und darum vollkommen moralisch handeln. Nun läßt sich von den Trägern der biblischen Offenbarungen im Einzelnen zeigen, daß sie nicht so gehandelt haben, also waren auch ihre Offenbarungen nicht göttlichen Ursprungs.** So inducirt Reimarus aus der Handlungsweise der biblischen Offenbarungsträger die Nichtigkeit ihrer Offenbarungen: wobei freilich die logischen und moralischen Begriffe des Kritikers den unverrückten Maaßstab und Gesichtspunkt seiner Urtheile bilden.

Von jetzt an kann die Religion nur noch innerhalb der

* Zeitschr. für hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 5. S. 637.

** Vgl. Uebrige, noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Lessing. Herausg. von Schmidt. 1787. Cap. I. Zeitschr. für hist. Theol. Bd. XXI. Schutzschrift. Th. I. Buch 2. Cap. 1. § 1—2. S. 514, 15.

Grenzen der natürlichen Vernunft gelten, und die Vernunftreligion hat freies Terrain gewonnen, denn die Grenzen sind durch Reimarus zerstört, welche Leibniz der natürlichen, und Wolf der geoffenbarten Religion gesteckt hatte. Da sich nun aus natürlichen Begriffen das Dasein eines höchsten Wesens, als des Schöpfers und Erhalters aller Dinge, und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweisen läßt, so will die Aufklärung mit diesen beiden Wahrheiten, auf die sie allein angewiesen ist, das Wesen der menschlichen Religion überhaupt erschöpfen. Diese Wahrheiten sollen an die Stelle der Offenbarung treten; darum müssen sie populär gemacht und aus schulgerechten Beweisen in lebendige Erkenntniß und moralische Ueberzeugung verwandelt werden. Dies ist die Aufgabe, welche

Moses Mendelssohn,

der Popularphilosoph der deutschen Verstandesaufklärung, unternimmt. Er faßt den exoterischen Geist der leibnitzischen Philosophie, den Wolf schulmäßig ausgebildet hatte, in eine exoterische, zwanglose Form. Die Form und Absicht seiner Schriften geht darauf aus, die Wahrheiten der natürlichen Religion öffentlich und Jedermann faßlich zu machen, diese Wahrheiten so darzustellen, daß sie nicht bloß dem Verstande einleuchten, sondern als unwillkürliche Maximen auf die menschlichen Willensentschlüsse einfließen und zur praktischen Gesinnung werden; er möchte sie nicht bloß deutlich, sondern beherzigenswerth und erbaulich machen. In diesem Sinne unterscheidet er in seiner Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften bei der natürlichen Theologie die Verstandesbeweise von solchen, die sich an das menschliche Herz richten. Die Herzensbeweise verlangen keinen methodischen und strengen Schriftsteller, wie Wolf und Reimarus gewesen waren, sondern einen rhetorischen, wie Mendelssohn. Darum wird seine Schreibart, so leicht und geschmackvoll sie erscheint, einförmig und

öfters erbaulich, denn ihre Materien sind arm, und ihre Tendenz gemüthlich-moralisch. Mendelssohn möchte dem deutschen Deismus werden, was Shaftesbury dem englischen war. Er ist durchweg ein anhängender und abhängiger Philosoph; seine Philosophie verdankt er Wolf und dessen Schule, seine literarische Bedeutung Lessing, den er nur so weit verstand, als dieser der Verstandesaufklärung angehörte. Sein Hauptgesichtspunkt bleibt der natürlichen Religion gewidmet, deren Wahrheiten er lediglich auf Grund der natürlichen Erkenntniß und lediglich zum Zweck lebendiger Nutzanwendung oder „pragmatischer Erkenntniß" geglaubt wissen will. In dieser Absicht behandelt er mit dem Anspruch sokratischer Weisheit die Unsterblichkeit der Seele in seinem „Phädon," und die Lehre von Gott in den „Morgenstunden," jener Schrift, die ihren Verfasser in den bösen und verhängnißvollen Streit mit Jacobi verwickelte. Er ist mit einem Wort unablässig bemüht, die Religion in Moral zu verwandeln. In dieser Bestrebung, die wohl eine gewisse Redekunst, aber keine besondere speculative Geisteskraft nöthig hatte, erscheint Moses Mendelssohn als ein bedeutender und, wenn man will, interessanter Charakter der Aufklärung. Er hat den Satz, daß die Religion wesentlich in der Gesinnung und Moral des Menschen bestehe, mit so viel Entschiedenheit behauptet und mit so viel Scharfsinn geltend gemacht, daß er hierin mit den theologisch-politischen Begriffen Spinozas zusammentraf und andererseits Reimarus glücklich ergänzte. Wenn sich nämlich der Letztere aus dem Gesichtspunkte des reinen Deismus gegen Offenbarungsglaube und Bibelreligion gerichtet hatte, so richtet Mendelssohn denselben Gesichtspunkt gegen die Kirche. Er zeigt den Widerspruch zwischen Religion und Kirche, wie Reimarus jenen zwischen Vernunft und Offenbarung. Die Kirche nämlich bildet die Rechtsanstalt, gleichsam den Staat der Religion, und Mendelssohn erklärt ähnlich, wie Spinoza in seinem theologisch-politischen

Tractat, daß die Religion ihrer Natur nach niemals durch eine Rechtsanstalt könne ausgedrückt werden. Denn Rechte gelten nur da, wo auf der andern Seite Leistungen sind, die man im Nothfall erzwingen kann. Jedes Recht muß die Möglichkeit haben, ein Zwangsrecht zu werden: es muß im Stande sein, die gebührende Leistung, wenn sie verweigert wird, durch Zwang zu bewirken. Was sich schlechterdings nicht erzwingen läßt, darauf giebt es auch nimmermehr ein ernstliches Recht. Nun besteht die Religion wesentlich in der moralischen Gesinnung, und ihre Handlungen empfangen ihren ganzen Werth von den Gesinnungen allein, die darin gegenwärtig sind. Aber Gesinnungen und Gedanken lassen sich niemals erzwingen, sie transscendiren darum die Rechtssphäre, und die Religion leistet Nichts, was in einer Rechtsanstalt verwerthet, d. h. belohnt oder bestraft werden kann. So kommt Mendelssohn zu dem entscheidenden Satze, den er im ersten Theile seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" vertheidigt: daß es aus Gründen der Vernunft und Religion kein Kirchenrecht gebe, daß jedes sogenannte Kirchenrecht auf Kosten der Religion existire.* Er fordert darum, wie Spinoza und Reimarus, vom Staate die vollkommene Duldung der religiösen Gewissen, und erklärt sich deßhalb, im sprechenden Gegensatz zu dem reunionslustigen Leibnitz, gegen jeden Versuch, die Glaubensmeinungen zu vereinigen, weil eine solche Glaubensvereinigung nothwendig einen Glaubensvertrag, eine Formel, ein Symbol voraussetze, die zu ihrer Aufrechthaltung mit rechtlicher Geltung, und darum mit bürgerlicher Macht ausgerüstet sein wollen. Jede Glaubensformel führt zum Kirchenrecht, und jedes Kirchenrecht zum Glaubenszwang, der auf gleiche Weise der öffentlichen Gerechtigkeit und dem wahren Interesse der Religion

* Vgl. Mendelssohns Vorrede zu seiner Uebersetzung von Manasse Ben Israels Rettung der Juden.

widerstrebt. Um das letztere zu schützen und die Toleranz zum Gesetz zu erheben, müssen Kirche und Religion jeder bürgerlichen Macht entkleidet, oder, was dasselbe heißt, vom Staate getrennt werden. Wir lassen dahingestellt, inwiefern Mendelssohn jene Sätze, die ganz im Charakter der Verstandesaufklärung gehalten sind, zur Vertheidigung des Judenthums anwenden durfte, inwiefern er ein Recht hatte, von der mosaischen Religion zu behaupten, daß sie kein Kirchenrecht habe, daß sie keine Glaubenslehren befehle, daß ihre Glaubenslehren auf keiner göttlichen Offenbarung, sondern allein auf der natürlichen Erkenntniß beruhen, und daß der einzige Zweck der jüdischen Offenbarung praktische Gesetze und Lebensvorschriften gewesen seien.*

Widerspruch und Auflösung der Verstandesaufklärung.

Der Gegensatz, welchen in Reimarus die consequente Verstandesaufklärung dem Christenthum bietet, trifft überhaupt die positive Religion und damit die gesammte Geschichte, die mit den positiven Religionen zusammenhängt. Die Verstandesaufklärung mit ihrem Deismus und ihrer natürlichen Moral steht allen geschichtlichen Zeitaltern ausschließend gegenüber, die mit ihr nicht übereinstimmen, oder die ihre Religionsbegriffe aus andern Quellen schöpfen, als aus der natürlichen Erkenntniß. Sie entdeckt in den Vorstellungen der positiven Religionen noch schlimmere Imaginationen, als selbst Spinoza, und obwohl sie im Vergleich mit dem Letztern einem entgegengesetzten Princip in der Metaphysik folgt, so befindet sie sich in einem eben so ausschließenden und negativen Verhältniß zu den geschichtlichen Religionen. Wenn aber die Religionen in ihrem letzten Grunde auf einer Täuschung oder einem wirklichen Falsum beruhen, so

* Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. II. Abschn. Mendelss. sämmtl. Werke. Bd. V.

wird das religiöse Leben, welches ganze Zeitalter bedingt, so wird die Geschichte, welche mit dem religiösen Leben unauflöslich verknüpft ist, zu einer unerklärlichen Erscheinung. In diesen merkwürdigen Widerspruch mit sich selbst geräth die Verstandesaufklärung. Indem sie dem Lichte ihres Verstandes nachgeht, kommt sie auf einen Punkt, wo sich ihrem Geist die Geschichte aller Zeiten verdunkelt, wo sie Nichts leuchten sieht, als ihr eigenes Licht. Was nicht in diesem Lichte geboren ist, erscheint ihr finster. Sie urtheilt nach dem reinen Verstandesgesetz: daß die Wahrheit nur eine sein könne; daß darum falsch sein müsse, was mit dieser nicht übereinstimmt. Wahr ist nur, was sich klar und deutlich begreifen läßt, und was diesen Begriffen zuwiderläuft, ist vollkommen falsch und unbegründet. Der Verstand kann Gott nur denken als einen; darum ist der Monotheismus wahr, und der Polytheismus vollkommen falsch: so urtheilte Wolf vom Heidenthum.* Der Verstand kann die Offenbarung Gottes nur im ganzen Universum und in dem naturgesetzlichen Gange der Dinge, nicht in einem Wunder begreifen, welches den Lauf der Weltmaschine unterbricht und aufhebt; darum ist allein die auf natürliche Erkenntniß gegründete Religion wahr, und die geoffenbarte falsch: so urtheilt Reimarus von der jüdischen Religion und dem Christenthum. Die Offenbarung gilt ihm für falsch, warum? Weil durch sie niemals eine allgemeine Religion bezweckt werden kann. Aber wer sagt, daß eine solche allgemeine Religion, in der alle Menschen auf gleiche Weise übereinstimmen, bezweckt werden soll? Und gesetzt, sie werde bezweckt, wird sich eine solche allgemeine Religion nicht nothwendig nach den Bildungsstufen der Menschen und Zeitalter unendlich verschieden gestalten müssen? Könnte nicht die göttliche Weisheit, statt jener allgemeinen Religion, eine Geschichte der Religionen

* Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott. § 1082.

gewollt haben? Müßte sie es nicht, wenn sie das Menschengeschlecht so gedacht hat, wie es ist: in werdender Vollkommenheit, als ein Stufenreich geistiger Bildung?

Aber das Zeitalter dieser Aufklärung beurtheilt Alles nach seinem Maaßstab; es sieht überall nur seinen Verstand, nur was mit diesem übereinstimmt und nicht übereinstimmt. Sein Mendelssohn erscheint ihm als ein neuer Sokrates nur deshalb, weil ihm der alte Sokrates ganz und gar wie Mendelssohn erschien. Es sieht in dem Sohn der Phänarete nicht den geheimnißvollen Dämon, der die Idee der Wahrheit sucht, sondern den gemüthlichen Popularphilosophen, den tugendhaften Moralisten, der das Licht der natürlichen Religion anzünden möchte, den Helden des Xenophon, nicht den des Plato. Zu dem Letztern verhält es sich ganz, wie der Phädon des Mendelssohn zu dem platonischen Phädon: es geht mit dem Alterthum und dem Fremden überhaupt so um, wie Mendelssohn mit Plato, aus dem er sich eklektisch aneignet, was seiner Denkungsweise angemessen scheint. Dieser Sokrates des Mendelssohn ist ein wohlredender Wolfianer, der seine vollwichtigsten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus Wolf, Reimarus und Baumgarten entlehnt. Unter dem Namen des griechischen Weltweisen hören wir im Gefängniß Athens einen deutschen Katheder-philosophen des achtzehnten Jahrhunderts mit allen metaphysischen und teleologischen Beweismitteln der Zeitphilosophie seinen Vortrag über die Unsterblichkeit halten. Nichts ist charakteristischer für Mendelssohn und seine Epoche als diese unbekümmerte Uebertragung der platonischen Metaphysik in die wolfische, als diese Correctur des platonischen Sokrates durch Baumgarten und Reimarus, als dieser unechte, seiner geschichtlichen Individualität entkleidete Charakter, der gerade deshalb dem damaligen Zeitgeschmack vollkommen entsprach. So gering oder vielmehr so vacant war bei der Verstandesaufklärung der Verstand und die Sympathie

für die geschichtliche Wahrheit. Alle jene ästhetischen und dunkeln Eigenthümlichkeiten, welche die historische Individualiät des griechischen Philosophen ausprägen, sind ausgelöscht in dem deutschen Nachbilde. In der Charakteristik des Sokrates, die Mendelssohn seinem Phädon voranschickt, beurheilt er jene Züge so, daß er sie abplattet und, statt zu erklären, entschuldigt. Er hat keine Ahnung von den antiken Triebfedern der sokratischen Sittlichkeit. Als die Grundlage, worauf des Sokrates sittliche Größe beruhte, bezeichnet Mendelssohn „das unverletzliche Pflichtgefühl gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte.“ Darum empfiehlt auch dieser Sokrates allen seinen Freunden, sich in die eleusinischen Geheimnisse einweihen zu lassen, „denn,“ sagt Mendelssohn, „man hat sehr guten Grund, zu glauben, daß die Geheimnisse von Eleusis nichts anderes waren, als die Lehren der natürlichen Religion.“ Warum aber trug Sokrates selbst Bedenken, in die Mysterien eingeweiht zu werden? „Um diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten.“ Des Sokrates Liebe zum Alcibiades, diesen philosophischen Eros, der im platonischen Gastmahl so hinreißend und wunderbar geschildert wird, nennt Mendelssohn eine „unnatürliche Galanterie,“ die er damit entschuldigt: „daß sie damals die Modesprache gewesen, wie etwa der ernsthafteste Mann in unseren Zeiten sich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer schreibt, wie verliebt zu thun.“ „Nichts anderes,“ setzt er unbefangen hinzu, „beweisen die Ausdrücke Platos, so fremd sie auch in unsern Ohren klingen.“ Am fremdesten aber klang einem Mendelssohn, was Sokrates seinen Genius oder seinen Dämon nannte. Hier konnte der berliner Weltweise nicht anders, als seinem Helden eine „Schwäche“ Schuld geben, die sich nur damit entschuldigen läßt, daß in den Tagen eines Sokrates

der Glaube an Geistereingebungen noch nicht so gründlich ausgetrieben war, als in den Tagen eines Mendelssohn und Nikolai. Sokrates würde diesen Dämon nicht gehabt haben, wenn er so glücklich gewesen wäre, ein Schüler wolfischer Aufklärung zu sein. Und dieses ist vielleicht der einzige Unterschied zwischen Sokrates und Mendelssohn, daß der letztere keinen Dämon hatte, daß er von diesem Genius vollkommen frei war. „Muß denn auch," frägt er wohlmeinend, „ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei sein? In unseren Tagen ist es kein Verdienst mehr, Geistereingebungen zu verspotten. Vielleicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anstrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedies gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unsittlichkeit führen konnte." Er sieht nur den moralischen Sokrates, und von diesem nur so viel, als mit der moralischen Tagesaufklärung übereinstimmt; die ästhetischen und dämonischen Züge des geschichtlichen Charakters sind ihm gänzlich verschlossen. Jenen hohen ästhetischen Enthusiasmus, welcher den Sokrates zu dem schönsten und genialsten Jünglinge Athens unwiderstehlich hinzog, versteht ein Mendelssohn eben so wenig, als daß die äußere Erscheinung von Sokrates, die Art und Weise seines Auftretens ästhetische Mängel und Widersprüche mit sich führen konnte, die einem Lustspieldichter das künstlerische Recht gaben, den Philosophen zu komödiren. Aristophanes gilt ihm als ein „feiler Komödienschreiber", den die Sophisten gemiethet haben, um ihren Gegner zu verspotten, und in den Wolken, dieser unübertrefflichen Komödie, sieht Mendelssohn nur eine „possenhafte Fratze". Einer solchen Auffassung konnte natürlich auch der Tod des Sokrates nicht als ein tragisches Schicksal, sondern nur als ein Justizmord erscheinen, den die Priester, Sophisten und Redner auf ihrem Gewissen haben. Natürlich mußte den gleichdenkenden Zeitgenossen dieses moralische Schemen von einem Sokrates

Mendelssohn zum Verwechseln ähnlich erscheinen. „Wenn wir einen unserer Weltweisen," sagt ein gleichzeitiger Biograph, „den Sokrates der neuern Zeit nennen wollten, wer würde uns eher beifallen, als der weiche, sanfte, süßschwärmerische Mendelssohn?"

Wir brauchen an dieser Stelle Mendelssohns Sokrates lediglich als Beispiel, um anschaulich zu zeigen, wie eng der Erleuchtungskreis jener Verstandesaufklärung war, welches spärliche und unnatürliche Licht von hier auf alles geschichtliche Menschenleben fiel, welches sich außerhalb der natürlichen Religion und der natürlichen Moral bewegt, und in deren ausgemachte Begriffe nicht ohne Rest aufgeht. Gilt bei den Orthodoxen Alles für Unglaube, was mit den festgestellten Lehren der geoffenbarten Religion nicht übereinstimmt, so gilt bei ihren Gegenfüßlern, den Aufklärern, Alles für Aberglaube, was mit den fertigen Begriffen der natürlichen Religion nicht congruirt. Aus entgegengesetzten Standpunkten gerathen Beide in denselben Widerspruch mit der Geschichte; Beiden fehlt vollkommen der historische Sinn und die darauf gegründete historische Kritik; Beide sind gleich unfähig, in der Geschichte Entwicklung zu begreifen und ein fremdes Zeitalter nach seinen eigenen Bildungsgesetzen aufzufassen. Daß in dem Kopf eines Philosophen, in der Phantasie eines Dichters jemals andere Vorstellungen existiren konnten, als welche die natürliche Theologie mit so vielen Beweisgründen erhärtet, finden die Aufgeklärten so gut als unbegreiflich. Einem Mendelssohn scheint das Dämonium des Sokrates nicht weniger eine traurige Folge des Aberglaubens zu sein, als die Mythologie im Homer. Homer wäre ein vortrefflicher Poet gewesen, wenn er nur diese dunkeln Vorstellungen nicht gehabt hätte von den vielen Göttern, die menschlich fühlen und von menschlichen Leidenschaften bewegt werden. Mit einem gewissen Mitleid bemerkt Mendelssohn, daß die Aufklärung die Phantasie

eines Homer noch nicht erleuchtet hatte. „In Homer selbst," sagt in seinem Jerusalem der aufgeklärte Weltweise, „in dieser sanften, liebevollen Seele war der Gedanke noch nicht aufgeblüht, daß die Götter aus Liebe verzeihen, daß sie ohne Wohlwollen in ihrem himmlischen Wohnsitze nicht selig sein würden!" So hoch stehen die Begriffe der Aufklärung über den frühern Zeitaltern, daß selbst deren größte Geister sie nicht erreichen konnten. Und so erhaben müssen sich natürlich die Aufgeklärten selbst erscheinen, wenn sie sich mit den Geistern der Vergangenheit messen. Sie müssen sich unendlich viel besser und weiser dünken, als jene, denen das Licht der Vernunft nie so klar geschienen, und die selbst mit den höchsten Kräften des Geistes befangen blieben und im Dunkeln umherirrten. So werden zuletzt die Aufgeklärten mit aller Toleranz, deren sie sich rühmen, eben so hochmüthig und süffisant, als die Orthodoxen mit ihrer Intoleranz von vornherein sind. Sie theilen das Menschengeschlecht in zwei Classen: in solche, die vor Wolf, und solche, die nach Wolf gelebt haben, und sich selbst preisen sie glücklich, daß sie zu den letztern gehören. „Ich habe niemals," sagt Mendelssohn im Anhange zum Phädon, „den Plato mit den Neuern und Beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichen Tagen hat geboren werden lassen." Und so muß ihnen das Menschengeschlecht und die Weltgeschichte, deren Bildungsgesetze sie nicht verstehen, wie ein Chaos erscheinen, worin es nur wenige einzelne Lichtpunkte giebt, die einen heller, die andern dunkler, welche leuchten und wieder verschwinden, während im Ganzen die Humanität unbeweglich dieselbe bleibt. Wie Leibnitz von der Summe der bewegenden Kräfte in der Natur geurtheilt hatte, daß sie constant sei, daß sie weder wachse noch abnehme, so urtheilt die Verstandesaufklärung von der Summe der Moralität in der sittlichen Welt. Sie begreift die Entwicklung in der Welt nicht: darum muß sie den

Fortschritt in der Menschheit verneinen. „Der Fortgang," sagt Mendelssohn in seinem Jerusalem, „ist nur für den einzelnen Menschen. Aber daß auch das Ganze, die Menschheit hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein; wenigstens ist dieses so ausgemacht, und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so nothwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt."

Wie die Mystiker Alles in Gott sehen, so sieht dieses Zeitalter Alles in Wolf: die Philosophen der alten sowohl, als der neuen Welt. Aristoteles erscheint ihm gleich Wolf, ebenso Leibnitz, ebenso Spinoza. Den Spinoza hat Jacobi glücklicherweise an Mendelssohn gerächt, aber die Auffassung der leibnitzischen Philosophie, wie sie das wolfische Zeitalter verbreitete, ist leider bis auf den heutigen Tag die landläufige geblieben. Noch heute versteht man die Monadenlehre gemeiniglich so, wie sie dem wolfischen Verstande erschien; man nimmt noch heute die leibnitzische Harmonie in jener exoterischen und seelenlosen Form, die sie vom Geiste der wolfischen Philosophie empfangen hatte: nicht als die Selbstentwicklung des Individuums, nicht als das vollkommene Stufenreich der Kräfte, sondern als das äußere, mechanische Bindemittel zwischen Seele und Körper. Und daß dieser Begriff der Harmonie, dieser Begriff der Entwicklung in der Welt der wolfischen Philosophie vollkommen fehlt und (wir haben gezeigt, warum) fehlen muß: gerade dies macht sie blind gegen jede fremde Denkweise, gerade dies beschränkt ihren Verstand auf jene sterile Logik, die Alles nach ihrem Maaße mißt, Alles nach ihren fertigen Begriffen beurtheilt und den Satz des formalen Widerspruchs, von dem sie selbst allein abhängen will, gleichgiltig auf die Weltalter anwendet. Weil einem Subjecte von zwei verschiedenen Prädicaten nur eines beigelegt werden, weil es nicht zugleich A und nicht A sein kann, so urtheilt diese

Logik: darum kann die menschliche Religion nicht zugleich Monotheismus und Polytheismus, nicht zugleich Deismus und Christenthum sein; darum müssen, so lautet der unbedingte Schluß, die heidnische und christliche Religion, wie sie geschichtlich gegeben sind, nothwendig falsch sein. Und es ist dieser Weisheit unbegreiflich, wie jemals die Menschen so unlogisch, so abergläubisch sein konnten, solche Religionen zu haben, solche Gottesbegriffe zu glauben. Wie eng erscheint dieser Verstand im Vergleiche mit Leibnitzens großer Art, zu denken, „der bei seiner Untersuchung nie Rücksicht nahm auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, die Gefälligkeit hatte, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen." Das Princip der leibnitzischen Philosophie ist ja die Eigenthümlichkeit, die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, das unendliche Stufenreich der in der Welt wirksamen Kräfte. Der Sinn für fremde Eigenthümlichkeit liegt der Monadenlehre in der Seele ihres Urhebers zu Grunde; ohne diesen Sinn wäre sie niemals entstanden. Und eben dieser Sinn für das Eigenthümliche und Individuelle jeder Erscheinung fehlt der wolfischen Philosophie vollkommen, wie der Verstandesaufklärung überhaupt. Ihr Organ ist der logische, dasjenige der leibnitzischen Philosophie der congeniale Verstand. Der congeniale Verstand bildet den geheimen und höchsten Sinn der Monadologie; er erlischt mit dem Begriff der Monade in dem wolfischen Zeitalter, und wird erst wieder mächtig, nachdem die Verstandesaufklärung ihr Licht ausgestrahlt hat. Was der logische Verstand dunkel lassen mußte, erleuchtet der congeniale, und erhebt so die deutsche Aufklärung auf eine höhere Stufe der Weltbetrachtung und Welterklärung. Der logische Verstand wußte alle Objecte nur so weit zu schätzen,

als sie verständig und in seiner Weise moralisch erschienen, er ließ nur so viel davon gelten, als er in einer richtigen Schlußfigur darstellen und beweisen konnte; und so wohlthätig ohne Zweifel diese Aufklärung wirkt, wo es sich um die menschliche Thorheit, um die Irrthümer des Verstandes, um die Gebilde des Wahns handelt, so bornirt und verkehrt muß sie urtheilen, wo nicht der logische und moralische Verstand, sondern die geheimnißvollen Kräfte der Natur und Menschheit wirken: so ohnmächtig und ungerecht wird diese Aufklärung gegenüber allen Erscheinungen, in denen sich eine eigenthümliche Nothwendigkeit offenbart, wie in den Werken der Natur und des Genies, in den Bildungen der Religion und der Kunst. Diese Schöpfungen sind nicht durch logische und moralische Begriffe gemacht worden, sie können auch nicht auf diesem Wege verstanden werden. Um sie zu verstehen, muß man sie nachdenken, nachempfinden, gleichsam nachdichten können. Man muß in ihre ursprüngliche Eigenthümlichkeit, in ihre eigene, geheime Gemüthsverfassung eindringen, um ihren Verstand zu begreifen. Für diese Congenialität aber fehlte der Verstandesaufklärung alle Anlage. Hatte sie in Reimarus ihren ganzen Scharfsinn, ihre schneidende Logik, ihren moralischen Ernst, als in einem classischen Beispiele, bewiesen, so zeigte sie in Nikolai nicht weniger charakteristisch die stumpfe Seite ihrer Logik, den Mangel an aller Congenialität, den platten Verstand, der unvermögend war, fremde Natur und Bildung in ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen. Die Verstandesaufklärung hat da ihre absolute Schranke, wo der Genius anfängt. Alles, was instinctiv oder genial wirkt, wie die Natur, die Religion, die Kunst, die Geschichte in ihren elementaren Bildungen, ist dem Verstande dieser Aufklärung verschlossen. Ihre Streitkräfte siegen in dem Kampf mit dem Autoritätsglauben; aber sie stumpfen sich ab im Kampf mit dem Genie, und diesen Mangel hat Niemand an sich selbst deutlicher gezeigt, als Nikolai.

II. Die congeniale Verstandesaufklärung.

Winckelmann. Lessing. Herder.

Die Verstandesaufklärung lebt in einem doppelten Gegensatze: mit der positiven, starren Autorität und dem menschlichen Unverstande auf der einen Seite, und auf der andern mit dem Genius, der sich in Natur und Geschichte, in Religion und Kunst, in allen eigenthümlichen und ursprünglichen Bildungen offenbar macht. Sie will in dem ersten Gegensatze bekräftigt und fortgesetzt, von dem zweiten dagegen befreit werden. Es giebt nur einen einzigen Weg, der sie wirklich darüber hinausführt: daß sie nämlich mit dem formellen Talente des Denkens den Sinn für die Eigenthümlichkeit der Dinge, also auch für die fremde Eigenthümlichkeit vereinigt, daß sie den *logischen* Verstand in den *congenialen* verwandelt, der sich die fremde Vorstellungsweise erst aneignet, bevor er sie erklärt und beurtheilt. Dieser Verstand begreift, daß jede Erscheinung ihre eigenthümliche Natur, Kraft und Aeußerung hat, daß sie mit ihrem, nicht mit fremdem Maaße gemessen, und in ihrem *eigenen, natürlichen Verstande* beurtheilt und dargestellt sein wolle: so jedes Zeitalter, jede Religion, jedes Kunstwerk. Er nimmt die Dinge wieder, wie sie Leibnitz genommen hatte, als Monaden, Mikrokosmen, Stufen einer großen Entwicklungsreihe, Glieder eines harmonischen Ganzen. Und so kommt hier, in der Betrachtungsweise des congenialen Verstandes, unwillkürlich der *esoterische* Geist der leibnitzischen Philosophie zu seiner Entwicklung und Ausbildung, wie der exoterische in der Verstandesaufklärung geherrscht hatte. Natürlich ist es jetzt nicht mehr der abstracte Begriff der Monade und Entwicklung, die bloß wiederholt werden, sondern es ist deren *Anwendung* auf das concrete Leben, und näher auf das *geschichtliche*, wodurch sich der Geist der Aufklärung erweitert und von der Befangenheit seines frühern Standpunktes befreit.

War diese frühere Aufklärung eine Ausbildung der leibnitzischen Philosophie in ihrem exoterischen Verstande, so kommt jetzt deren Anwendung im esoterischen Geiste: die Periode wirklicher Fortbildung und realer Erfüllung. Es heißt nicht mehr, die Dinge sollen als Monaden, sollen als Stufen in der Entwicklung des Ganzen betrachtet werden, sondern sie werden wirklich so betrachtet. Kunst, Religion, Staat, die Geschichte überhaupt werden jetzt unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung angesehen und beurtheilt: jede Erscheinung wird an ihren richtigen Ort gestellt, den sie in der natürlichen und geschichtlichen Weltordnung einnimmt, und was früher, losgerissen von seinem Zusammenhang und heimathlichen Boden, ungereimt und naturwidrig erschienen war, erscheint jetzt vollkommen naturgemäß und begründet. Jetzt lösen sich die Widersprüche, welche die Verstandesaufklärung auf die geschichtlichen Bildungen der Vergangenheit, auf heidnische und christliche Religionsbegriffe gehäuft hatte, denn was sich ungereimt und widerspruchsvoll zeigte im Vergleich mit dem Zeitalter der Aufklärung, erscheint mit sich selbst in vollkommener Uebereinstimmung, wenn man es mit seinem eigenen Zeitalter vergleicht. Die Verstandesaufklärung begriff die Geschichte nicht, weil sie die Entwicklung nicht begriff, und sie konnte die Entwicklung nicht fassen, weil ihr mit dem Begriff der Monade der Sinn für die Originalität der Dinge oder der congeniale Verstand fehlte. Wo sich dieser congeniale Verstand der Dinge bemächtigt, ergreift er überall mit der Eigenthümlichkeit und Originalität seines Objects zugleich dessen Entwicklung und Geschichte. Das erste Object, welches eine solche congeniale Auffassung herausforderte, weil es dem Geiste der deutschen Aufklärung am nächsten lag und doch von ihrem schulgerechten Verstande nicht ergriffen werden konnte, war das classische Alterthum. Dem Standpunkte der cartesianisch-spinozistischen Philosophie blieb das Alterthum fremd, weil ihm der Begriff für Kunst,

Schönheit und Form abging. Leibnitz hatte den Formbegriff im Geiste der neuern Philosophie wieder erweckt, er zuerst empfand wieder die Verwandtschaft mit den Griechen, vor Allem mit Plato und Aristoteles; aber die Verstandesaufklärung, welche ihm folgte, vermochte nicht, die griechischen Formen griechisch zu denken und zu empfinden, sondern modernisirte und entstellte sie nach dem Rococogeschmack ihres Zeitalters. Der erste, welcher diesen peinlichen Widerspruch unserer Bildung löste, und für das griechische Alterthum den congenialen Verstand hatte und forderte, war

Winckelmann,

ein den Griechen verwandter Geist, welchem die ästhetische Empfindungsweise der Alten angeboren war, und der deshalb keine andere Vermittlung bedurfte, als die Anschauung der antiken Schönheit, um das Wesen der classischen Kunst zu entdecken. Denn der congeniale Verstand darf von der Philosophie und der Schule ebenso unabhängig sein, als das Genie selbst. Seine erste Schrift über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst bezeichnet den Aufgang der neuen Epoche. „Der einzige Weg für uns," sagt Winckelmann im Anfange seiner Schrift, „groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, und was Jemand vom Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundere, der ihn wohl verstehen gelernt, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, besonders der Griechen. Man muß mit ihnen, wie mit seinem Freunde, bekannt geworden sein, um den Laokoon ebenso unnachahmlich als den Homer zu finden. In solcher genauen Bekanntschaft wird man, wie Nikomachos von der Helena des Zeuxis, urtheilen: Nimm meine Augen, sagte er zu einem Unwissenden, der das Bild tadeln wollte, so wird sie dir eine Göttin scheinen."* Winckelmann ver-

* Johann Winkelmanns Werke, Bd. II. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke u. s. f. § 6.

langte die lebendige Gegenwart und die vertraute Nähe der antiken Kunstwerke, um in ihrer unmittelbaren Anschauung zu leben. Seine Reise nach Italien und sein Aufenthalt in Rom wurde für die Aesthetik, als Kunstwissenschaft, ebenso wichtig und ebenso bezeichnend, als später die Weltreisen eines Cook, Forster, Humboldt für die Naturwissenschaften. Bezeichnend deshalb: weil der congeniale Sinn für Natur und Kunst diese lebendige Anschauung und unmittelbare Nähe seiner Objecte aufsuchen mußte, welche der mathematische Calcül und die metaphysischen Begriffe niemals gewähren. Nachdem Winckelmann die griechische Kunst mit griechischem Auge erkannt hatte, vermochte er die geschichtlichen Phasen ihrer Entwicklung zu unterscheiden und die Kunstgeschichte des Alterthums zu verfassen. Hier entdecken wir die bedeutsame Grenzscheide in dem Entwicklungsgange der neuern Aufklärung. Mit diesem Augenblick, wo die deutsche Aufklärung den logischen Verstand durch den congenialen überbietet, erhebt sie sich auf einen Gesichtspunkt, der die englisch-französische Aufklärung weit hinter sich zurückläßt und von der letztern vielleicht noch heute nicht erreicht ist: diese steigt vom Deismus zum Materialismus herab, während jene vom Deismus zur congenialen Betrachtung der Natur und Kunst, und so befruchtet zur genialen Kunstschöpfung selbst emporsteigt. Dort werden die metaphysischen Begriffe immer enger, flacher und unfähiger, Leben und Wirklichkeit zu durchdringen; hier erweitern sich die Begriffe mit jedem Schritt, und ihre Anschauungen werden immer lebendiger und tiefer. Hatte Winckelmann in seiner Schrift über die Nachahmung der Alten den antiken Genius wieder entdeckt, aber die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Künste zu wenig auseinandergehalten, vielmehr die Grenzen der bildenden Kunst und Poesie vermischt, so mußte diese Grenze entdeckt und mit nicht weniger congenialem Verstande jede dieser Kunstgattungen in ihrer eigenthümlichen und, so zu sagen, angeborenen Naturschranke dargestellt werden.

G. Ephr. Lessing,

hatte diesen congenialen Verstand und erklärte in seinem „Lakoon" am Vorbilde der Alten, wie aus der Natur der Künste selbst, „die Grenzen zwischen Malerei und Poesie." In ihm erscheint der vollkommen ausgerüstete Charakter dieser höhern Stufe unserer Aufklärung. Er vereinigt den logischen Verstand mit dem congenialen, und aus dieser Vereinigung allein, die nur ihm völlig gelang, erklärt sich seine einzige Schreibart, die so klar, so deutlich, und zugleich so durchdringend sein konnte. Nur er wußte mit logischem Verstande sein Object zu zergliedern, und es mit congenialem in eigenthümlicher Lebendigkeit wieder entstehen zu lassen. Er hatte die Theile in seiner Hand, und zugleich das geistige Band, das jene zusammenhielt. Er fühlte, wo das Object seinen Schwerpunkt hatte, und, was nur wenigen gegeben ist, er vermochte zugleich dieses Gefühl ohne alle Rhetorik, ohne alle Orakelsprüche, logisch zu beweisen, durch Begriffe evident, und durch bildliche Darstellung greifbar zu machen. Seine Schreibart wollte nichts sein als treffend. Daß sie es wirklich im höchsten Grade war, bewirkte der congeniale Verstand, welcher den logischen regierte und ihm deutlich das Ziel zeigte, das er ins Auge fassen und treffen sollte. Dabei hatte sein Stil den höchsten Grad natürlicher Dialektik. Natürlich nennen wir Lessings Dialektik deßhalb, weil sie sich nach keinen Schulregeln, sondern mit zwangloser Freiheit und Lebendigkeit bewegte, weil sie wie in einem lebhaften Zwiegespräch mit sich selbst redete und durchweg den Charakter des Dialogs trug, aus dem, als ihrem natürlichen Elemente, die Kunst der Dialektik entstanden ist. Diesen unnachahmlichen Stil nannte Lessings berüchtigter Gegner nicht übel dessen „Theaterlogik," und Lessing wollte sich gern diesen Ausdruck gefallen lassen, denn er fühlte selbst mit großer Genugthuung, daß seine Schreibart dramatisch, und im Drama sein größtes Talent der Dialog war. Lessings congenialer

Verstand regelte stets seine Kritik: darum war diese Kritik stets eine positive, was jene der Verstandesaufklärung nicht war und nicht sein konnte. Denn der logische Scharfsinn findet wohl die Mängel seines Objects und demonstrirt, was es nicht ist; der congeniale dagegen zeigt, was die bestimmte Erscheinung ihrem eigenen Verstande nach sein will, er folgt nicht einer vorgefaßten Definition, sondern der innern ursprünglichen Richtung der Sache, und macht uns daher deutlich, was sie in positivem Sinne ist. Und dieser congeniale Verstand, diese congeniale Kritik, von der Lessing das richtige Selbstgefühl hatte, machte in seiner Natur jenen Factor, der, wie er selbst sagte, dem Genie nahe kam. Auf der einen Seite bestärkte und beförderte Lessing den logischen Verstand in seinem Kampfe mit der Autorität, dem Buchstabenglauben, dem gemüthlos Positiven: dies machte ihn zum Freunde von Mendelssohn und Nikolai, zum Herausgeber der wolfenbüttler Fragmente, zum Vertheidiger von Reimarus und zum leibhaftigen Anti-Goeze. Auf der andern Seite befreite er die Verstandesaufklärung von ihrer Befangenheit und Schranke, von ihrem negativen Verhalten gegenüber dem geschichtlichen Genius, von ihrer Unfähigkeit im Begreifen fremder Bildungszustände in Religion und Kunst: dies machte ihn zum Nachfolger Winckelmanns, und ließ ihn mit dem Genius der Alten, wie mit Shakespeare vertraut werden, dies schärfte seine dramaturgischen Waffen gegen Voltaire; dieser congeniale Verstand zeigte ihm Spinoza und Leibnitz, jeden in seiner wahren Gestalt (während Mendelssohn sie vermischt und ihre Unterschiede verwirrt hatte); dies befähigte ihn, den Geist eines scholastischen Denkers, wie des Berengars von Tours, eben so lebendig zu fassen und wieder zu erwecken, als er im wolfenbüttler Fragmentisten den consequentesten Repräsentanten des modernen Deismus zu vertheidigen wußte. Deßhalb wurde Lessing das Vorbild Herders; er blieb in dem Xenienkampf unserer classischen Poesie

gegen die Aufklärer, selbst in den Augen der Schiller und Göthe, der unverwundbare Achill;* und als ein späteres poetisches Geschlecht, welches die Schlegel anführten, die congeniale Kritik wieder aufnahm, da erhoben sie Lessing auf ihre Schilde. Will man anschaulich wissen, was der logische Verstand vermag, wenn ihm der congeniale gleichkommt, und wie sich der congeniale Verstand äußert, wenn ihm der logische nicht gleichkommt, so vergleiche man einen Lessing mit einem Herder!

Reimarus und Winckelmann sind für Lessing die beiden hervorspringenden Ausgangspunkte. Mit Winckelmanns Nachahmung der Alten hängt unmittelbar der Laokoon, mit der Herausgabe der reimarischen Fragmente unmittelbar der Anti-Goeze zusammen, ohne Zweifel die eminenteste Streitschrift, welche der Kampf zwischen Philosophie und Theologie aufweisen kann. Niemals ist ein größeres Thema treffender und erfolgreicher vertheidigt worden, als in den Briefen des Bibliothekars von Wolfenbüttel gegen den Hauptpastor von Hamburg. Und was dieser Streitschrift vor allen andern die Unvergänglichkeit sichert, das ist neben der Bedeutung ihres Themas, neben ihrem dramatischen Stil, dem alle Mittel der Eviction und alle Kunst der Prosa mit natürlicher Leichtigkeit zu Gebote stehen, der große sittliche Adel, die leidenschaftliche und rücksichtslose Liebe zur Wahrheit, die in jedem Zuge mit diesem einzigen Talente zugleich diesen einzigen Charakter bekundet. In Lessings Anti-Goeze hat die Aufklärung alle ihre überlegenen Streitkräfte ins Treffen geführt, sie hat keine scharfe Waffe zu Hause gelassen, sie hat keine stumpfe mitgenommen, und der moralische Sieg hätte vollkommen sein müssen, selbst wenn der Gegner, den sie bekämpfte,

* Xenien vom Jahre 1796. Achilles (Lessing):
Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter;
Nun du todt bist, so herrscht über die Geister dein Geist!

weniger unwürdig, weniger unwissend gewesen wäre.* Um sogleich den Mittelpunkt der Controverse zwischen Lessing und Goeze ans Licht zu stellen, so bildet das Hauptthema ihrer Streitfrage das Verhältniß der christlichen Religion zur Bibel, oder, um die Sache noch allgemeiner zu fassen, der Religion überhaupt zum Religionsbuch. Im Unterschiede von den entgegengesetzten Parteien der Deisten und Orthodoxen ergreift Lessing in dieser Untersuchung einen Gesichtspunkt, der beiden widerstreitet und das fragliche Verhältniß so löst, daß die Religion selbst dem Parteikampf entnommen und auf ein Gebiet versetzt wird, welches nicht mehr zwischen dem Pro und Contra der Meinungen hin und her schwankt. In einem Punkte nämlich sind Reimarus und Goeze einverstanden, daß die christliche Religion von der Glaubwürdigkeit der Bibel abhänge: wie sie von der Bibel urtheilen, so urtheilen sie von der christlichen Religion. Weil die Bibel wahr ist, sagt Goeze, darum ist das Christenthum wahr; jeder Angriff gegen die Autorität der Schrift ist ein Angriff gegen die christliche Religion selbst. Weil die Bibel aus so vielen Gründen nicht glaubwürdig ist, sagt Reimarus, darum ist das Christenthum bedenklich. So identificiren diese Gegenfüßler beide christliche Religion und Bibelglauben; und hier liegt die Thesis, welche den Ausgangspunkt ihres Streites bildet, und die Lessing im Principe angreift. Er will Bibel und Religion unterschieden wissen: die Religion gleicht einem ehrwürdigen Gebäude, welches die Menschen seit Jahrhunderten bewohnen und im Laufe der Zeiten nach dem Maaß ihrer Bedürfnisse und ihrer Geschicklichkeit ausgebaut haben, während die biblischen Urkunden gleichsam die

* Ueber Lessings Philosophie und sein Verhältniß zu Leibnitz vgl. besonders Lessings Leben von Danzel. Theil II. von Guhrauer. Ueber den Streit mit Goeze vgl. G. Ephr. Lessing als Theologe von Schwarz.

ersten Grundrisse jenes Gebäudes sind, die von den ältesten Baumeistern herrühren sollen. Müssen denn die friedlichen Bewohner, die thätigen Fortbildner jenes großen Palastes nothwendig auch genaue Kenner dieser Grundrisse sein? Oder heißt es etwa, das Gebäude anzünden, wenn Jemand nur die Grundrisse etwas näher beleuchten will? Muß mit den Grundrissen auch das Haus verbrennen? Oder wenn es wirklich irgendwo brennte, würde man, statt das Feuer im Palaste zu löschen, erst in den Grundrissen die Stelle aufsuchen, wo es brennt? So handeln die orthodoxen Theologen, wie sie sich nennen, die jeden Einwand gegen die Bibel auch für einen Einwand gegen die Religion halten. Sie würden darüber den Palast selbst verbrennen lassen, wenn er wirklich brennte, aber sie halten gleich jede leuchtende Erscheinung für eine Feuersbrunst.*

Offenbar muß die Religion dem Religionsbuch vorangehen; offenbar hat die christliche Religion bestanden, ehe christliche Religionsbücher geschrieben waren und gelesen wurden. Die Religion war eher, als die Bibel; das Christenthum eher, als die Schriften der Evangelisten und Apostel, und es bestand schon lange Zeit vor dem biblischen Kanon. Wenn aber die Religion einmal ohne schriftliches Document bestanden hat, so ist die Möglichkeit bewiesen, daß sie überhaupt ohne Urkunde, daß die christliche Religion ohne Bibel bestehen kann. Wenn sie es nicht könnte, so müßte sich das Christenthum erst von dem Augenblicke datiren, wo die Bibel geschrieben wurde, so müßten wir unser Christenthum erst von dem Augenblicke datiren, wo von uns die Bibel gelesen wurde. Dagegen zeugt die Vernunft, die menschliche Erfahrung, die Geschichte der christlichen Kirche. Das historische Christenthum gründet sich nicht allein auf die Bibel, sondern auch auf die Tradition, wie der Katholicismus; und auf der andern

* Eine Parabel. Lessings sämmtl. Werke. Bd. X. S. 121 flgd.

Seite berufen sich Lehren, die entschieden nicht christlich, sondern häretisch sind, wie der Socinianismus, auf die Bibel, um ihre heterodoxen Begriffe zu rechtfertigen. Weit entfernt also, daß die Bibel den Grund der Religion bildet, muß vielmehr das entgegengesetzte Axiom gelten, und die Religion als der Grund der Bibel angesehen werden. So lautet der Satz, welchen Lessing gegen Goeze in allen Punkten vertheidigt.*

Die Wahrheit der christlichen Religion gründet sich nicht auf die Glaubwürdigkeit der Bibel. Mag der Fragmentist immerhin diese umstoßen, so bleibt jene dennoch unverrückt und unverkümmert bestehen. Was ist nun der wahre Grund der christlichen Religion, wenn es die Bibel nicht ist? Man verweist uns auf die übernatürliche Thatsache ihrer Entstehung: die christlichen Wunder, sagt man, seien der „Beweis des Geistes und der Kraft." Wenn in der That die Wunder dieser Beweis wären, wenn durch sie allein die christliche Religion wahrhaft bezeugt werden könnte, so dürften sie nicht aufhören, zu geschehen, denn der einzige Beweis des Wunders ist das geschehende Wunder. Aber für uns giebt es keine lebendigen Wunder mehr, sondern nur Nachrichten von Wundern, die einst geschehen sein sollen. Offenbar sind diese Nachrichten selbst keine Wunder, und den günstigsten Fall gesetzt, daß die Nachricht wahr, das Wunder wirklich geschehen ist, so sind sie nur historische Wahrheiten, so berichten uns jene glaubwürdigen Erzählungen nur gewisse Thatsachen, die einmal geschehen sind, und deßhalb nur eine bedingte, aber keine ewige Nothwendigkeit haben. Zufällige Geschichtswahrheiten, sagt Lessing, können niemals der Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten werden.

* Axiomata. Wider den Pastor Goeze in Hamburg. Bd. X. S. 133 flgd. Vgl. Anti-Goeze, d. i. nothgedrungene Beitr. zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Goeze.

Darum kann sich auf den Glauben an historische Wahrheiten niemals die Religion gründen.*

Also der Grund der Religion ist keine schriftliche Urkunde und keine historische Wahrheit: weder ein Wunder, noch sonst irgend welche einmal geschehene Thatsache. Worin besteht nun die Religion? In ewigen Wahrheiten, welche niemals durch einzelne Facta bewiesen werden können. Worin besteht die christliche Religion? In den ewigen Wahrheiten, die seit den Anfängen des Christenthums geglaubt, und deren Inbegriff frühzeitig als die regula fidei bezeichnet wurde. Diese regula fidei ist älter, als die Kirche, als die Gemeinde, als das neue Testament. Die Schriften der Apostel sind so wenig die Quelle von diesem ursprünglichen Glaubensbekenntnisse, daß sie in den ersten Jahrhunderten nicht einmal für dessen authentischen Commentar galten: sie sind nicht seine Quelle, sondern nur seine ältesten Belege.**

Indessen muß die christliche Religion wohl unterschieden werden von der Religion Christi. Dort ist Christus Object, hier Subject der Religion. Die christliche Religion glaubt an Christus; die Religion Christi wurde von ihm geglaubt. Jene glaubt an Christus, als den Sohn Gottes, der durch seinen Tod das Menschengeschlecht erlöst habe; Christus selbst glaubte an das ewige Leben und die göttliche Bestimmung des Menschen. Lessing ist, wie Leibnitz, überzeugt, daß Christus die reine, praktische Vernunftreligion zuerst gelehrt und gelebt habe, daß er der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit gewesen sei.*** Der Christusglaube in seinem subjectiven und objectiven Verstande (als

* Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover. Bd. X. S. 33 flgd.

** Lessings nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze. Bd. X. S. 239 flgd.

*** Die Religion Christi. Aus Lessings Theol. Nachlasse. Bd. XI. S. 603. Vgl. Erziehung des Menschengeschlechts. § 58.

Religion Christi und als christliche Religion) geht der Bibel voraus und liegt den Schriften der Evangelisten und Apostel zu Grunde: in diesen letzteren zeigt sich deutlich genug schon der Unterschied zwischen einer niedern und höhern Auffassung von Christus, zwischen dem historischen und dem religiösen Glauben. In den drei ersten Evangelien, die nach Lessings Hypothese aus einem gemeinsamen hebräischen Urevangelium geschöpft haben, überwiegt jene äußerliche und historische Auffassung, deren Gegenstand der menschliche Christus ist; in dem Johannisevangelium dagegen überwiegt der höhere, geistige Verstand, der in Christus die menschgewordene Gottheit anschaut. Die ersten, frühern Evangelien stehen unter dem Einfluß der Geschichtswahrheit, das spätere johanneische unter dem Einfluß der ewigen Wahrheit der Christusreligion. Wäre die erste Auffassung die alleinige geblieben, so war das Christenthum in Gefahr, als jüdische Secte einzuschlafen, denn hier entdeckte sich noch nicht der ursprüngliche Unterschied zwischen dem Principe der jüdischen und dem der christlichen Religion. Sollte die letztere unter den Heiden eine besondere, unabhängige Religion bleiben, so mußte Johannes sein Evangelium schreiben: wodurch das unabhängige Christenthum für ewig gegründet wurde.*

Dieser Punkt ist für Lessings religionsphilosophische Untersuchungen von großer Bedeutung. Er sucht die Elemente der Religion und findet sie nicht in irgend einer geschichtlichen Thatsache, in irgend einer geschriebenen Urkunde, sondern lediglich in ewigen, innern Wahrheiten, die geglaubt und praktisch ausgeübt werden. So geht seine Untersuchung auf den Ursprung der Religion, und näher auf den ursprünglichen Geist der christlichen.

* Neue Hypothese über die Evangelisten, als blos menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Theol. Nachlaß. Bd. XI. S. 495 flgd. § 62.

Die Ursprünglichkeit des Christenthums hat Lessing auf das Klarste erleuchtet, indem er dessen Unabhängigkeit nach beiden Seiten hervorhebt: sowohl von den biblischen Urkunden, die aus der christlichen Religion hervorgehen, als von dem Judenthum, woraus der geschichtliche Gang der Dinge das Christenthum selbst hat entstehen lassen. In der ersten Rücksicht ist Lessing der entschiedenste Gegner der Orthodoxie, welche die Religion auf die Bibel allein gründen und den Geist des Christenthums unter das Joch des Buchstabens gefangen nehmen möchte; in der andern unterscheidet er sich sehr charakteristisch von der herkömmlichen Aufklärung, die in der christlichen Religion nur eine Fortsetzung oder Emendation der jüdischen sehen wollte. Lessing erkennt, daß mit dem Christenthum ein ganz neuer Geist in die Weltgeschichte eintritt, der sich von allen frühern Religionsbegriffen, den jüdischen so gut als heidnischen, dem Principe nach unterscheidet. Wenn überhaupt jede Religion eine bestimmte Vorstellung ausbildet von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, so ist das Christenthum deßhalb eine wesentlich andere Religion, als das Judenthum, weil es andere Begriffe vom Menschen und andere Begriffe von Gott hat. Gerade den letzten Punkt hatte die Aufklärung vor Lessing zu wenig begriffen. Was den Menschen betrifft, so glaubt die christliche Religion an das ewige Leben, gegründet auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Was Gott betrifft, so glaubt sie an die Gottmenschheit: eine Vorstellung, welche im Geiste des Judenthums als Atheismus erschien; deßhalb werden erst in dem Johannisevangelium die christlichen Religionsurkunden wahrhaft christlich, weil sie hier diese Vorstellung in ihrer ewigen Wahrheit erreichen, während die frühern judaisirenden Evangelisten dahinter zurückblieben. Der jüdische Gottesbegriff, dargestellt in einem Lehrsatze, ist reiner Monotheismus; der christliche Gottesbegriff, zum Lehrsatz ausgebildet, besteht in dem Dogma der Trinität. Der Glaube an die Gottmenschheit, worauf sich

die Lehre der Trinität gründet, gehört zum geschichtlichen Charakter des Christenthums, und ist mit diesem so unveräußerlich verbunden, daß nur ein so geschichtsloser Verstand, wie derjenige der wolfischen Aufklärung, davon absehen konnte. Lessing ist der erste, welcher die christliche Religion in ihrer Originalität, in ihrer vollen, geschichtlichen Eigenthümlichkeit begreifen will, und darin allein besteht jenes große Problem, welches seine tiefsinnigsten Untersuchungen hervorruft. Die Religion Christi gilt ihm als die reine, praktisch bekräftigte Vernunftreligion, und die christliche Religion sollte in Lessings Verstande der Vernunft widersprechen? Ist überhaupt zwischen Religion und Vernunft ein unauflöslicher Gegensatz möglich? Und wenn er unmöglich ist, so müssen die positiven Religionen überhaupt mit der Vernunftreligion harmoniren, so muß auch in der Geschichte der Religionen die Vernunft sich entdecken und nachweisen lassen. Die Frage heißt: wie kann aus der natürlichen Religion eine positive, aus dem vernünftigen Christenthum ein geoffenbartes werden, oder wie verhält sich die Vernunftreligion zu der geschichtlich gegebenen Religion? Vor Lessing hatte die deutsche Aufklärung alle möglichen Exponenten dieses Verhältnisses erschöpft, unter der Voraussetzung, daß in den positiven oder geoffenbarten Religionen ein Unbegreifliches enthalten sei, welches die menschliche Vernunft niemals zu fassen vermöge. Angenommen einmal, daß der geoffenbarten Religion solche übernatürliche und irrationale Vorstellungen in der That inwohnen, so konnte sich die aufklärende Vernunft in dreifacher Weise dazu verhalten: entweder positiv, indem sie jenes Unbegreifliche als ein Uebervernünftiges anerkannte; oder indifferent, indem sie gleichgiltig davon absah; oder endlich negativ, indem sie es als vernunftwidrig verneinte. Den ersten Standpunkt behauptete Leibniz, den letzten Reimarus, den eklektischen Mittelweg giengen die gewöhnlichen Wolfianer auf der breiten Heerstraße der Aufklärung. Jeder dieser Stand-

punkte hatte seinen eigenthümlichen Mangel, und konnte das eigentliche Problem nicht lösen. Leibniz erreichte statt der gesuchten Harmonie zwischen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden. Und die Andern, welche die Vernunft allein im Auge behielten, konnten der Geschichte niemals gerecht werden: entweder nahmen sie der positiven Religion alle geschichtliche Eigenthümlichkeit oder alle religiöse Bedeutung. Lessing räumte die Voraussetzung aus dem Wege, von der jene Standpunkte abhiengen, und welche die entscheidende Lösung hinderte. Ist es denn ganz ausgemacht, daß die Offenbarung unbegreiflich und der Vernunft unzugänglich ist, sei es, daß sie dieselbe übersteige oder ihr widerspreche? Oder läßt sich vielleicht der Offenbarungsbegriff selbst in einen Vernunftbegriff verwandeln? Diesen Versuch macht Lessing, und damit verändert sich der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung. Er will den Beweis führen, daß die positiven (geschichtlichen) Religionen und näher das positive Christenthum nicht übervernünftig, nicht vernunftwidrig, sondern vernunftgemäß sei. Zur positiven Religion und zur Geschichte überhaupt verhält sich Lessing nicht weniger anerkennend, als Leibniz; die Sache der Vernunft ergreift er ebenso entschieden, als Reimarus: beide Gesichtspunkte weiß er so zu vereinigen, daß er die Geschichte der Religionen als den Entwicklungsgang der menschlichen Vernunft betrachtet. Nur so kann die Vernunft die geschichtliche Religion wirklich durchdringen; nur so können beide wirklich mit einander übereinstimmen, während sie von Leibniz friedlich neben einander, und von Reimarus feindlich gegen einander gesetzt wurden. Lessing löst seine Aufgabe zuerst an dem Beispiele der christlichen Religion, welches ihm das nächste war, und richtet dann seinen Gesichtspunkt auf alle geschichtlichen Religionen. Ist das geschichtliche Christenthum im Einklange mit der Vernunft, so wird sich dasselbe von jeder Offenbarung,

von jeder positiven Religion nachweisen lassen. Das geschichtliche Christenthum erscheint vernunftgemäß, wenn seine Grundbegriffe als Vernunftlehren können dargestellt werden. Diese Begriffe sind das Dogma der Trinität und die Vorstellung vom ewigen Leben. Die lessingsche Frage heißt: sind diese Begriffe vernünftig?

Ein ewiges Leben setzt voraus, daß der menschliche Geist fortlebt, sich persönlich fortentwickelt und einer höhern Leiblichkeit theilhaftig werden kann. Diese Möglichkeit sucht Lessing in einem fragmentarischen Aufsatz aus den Principien der leibnizischen Philosophie zu beweisen. In dem continuirlichen Stufengange der Dinge müssen sich die Vorstellungskräfte immer mehr erweitern und verdeutlichen, sie streben auch im Menschen nach einem größern und hellern Gesichtskreise, und diesen zu erreichen, die Elemente der Welt alle klar und deutlich zu erkennen, muß der höher entwickelte Mensch mehr und schärfere Organe haben können, als welche ihm jetzt in den fünf Sinnen gegeben sind.*

Die Trinität erklärt, daß Gott nicht der abstract Eine ist, sondern von Ewigkeit her ein Wesen zeugt, welches ihm gleichkommt und mit ihm selbst Eines ausmacht. Diese Nothwendigkeit beweist Lessing aus dem Begriffe Gottes, wie ihn die leibnizische Philosophie festgestellt hat. Gott ist das vollkommenste Wesen, und als solches zugleich die vollkommenste Vorstellung. Wäre er diese, wenn er nicht sich selbst vorstellte? Würde er sich selbst vorstellen, wenn in der Vorstellung, die er von sich hat, etwas fehlte von dem Wesen, welches er ist? Dann würde er

* Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. Leff. lit. Nachl. Bd. XI. S. 458 flgd. Die Schlußsätze, welche eine Metempsychose anzunehmen scheinen, sind nicht in Uebereinstimmung mit Leibniz, aber auch nicht aus den Grundsätzen bewiesen, denen Lessing in seinem Fragmente folgt.

nicht sich selbst, sondern nur einen Schatten von sich vorstellen, dann wäre seine Vorstellung, also auch sein Wesen, nicht das vollkommenste, also er selbst nicht Gott. Wenn er es ist, so muß seine Vorstellung eben so vollkommen, als er selbst sein, so muß Gott, indem er sich vorstellt, „sich verdoppeln," ohne sich zu entzweien. Und darin besteht die göttliche Dreieinigkeit. Gott denkt sich selbst, d. h. er denkt das vollkommenste Wesen, und damit zugleich die Reihe der unvollkommenen Wesen. Oder, wie sich Lessing ausdrückt, Gott denkt seine Vollkommenheit absolut und getheilt: er denkt sie absolut in einem Wesen, welches eben so vollkommen als er selbst ist; er denkt sie getheilt in einem Stufenreiche werdender Vollkommenheit. Jeder göttliche Gedanke ist eine Schöpfung. Also schafft Gott ein ihm gleiches Wesen, d. h. er zeugt einen Sohn, und ein Stufenreich werdender Vollkommenheit, d. h. er schafft eine Welt. Er schafft diese Welt auf die vollkommenste Art, d. h. er schafft die vollkommenste oder beste Welt. Diese beste Welt besteht in einer unendlichen Reihe von Wesen, die eine continuirliche Stufenordnung bilden und von Stufe zu Stufe zu immer höherer Gottähnlichkeit emporstreben. Die Vernunft kann nicht anders, als Gott in einer solchen Trinität, die Welt in einer solchen Stufenordnung denken. Diese Begriffe sind mit dem Geiste des Christenthums einverstanden, wenn sie sich auch nicht in seinem Buchstaben finden. Darum bezeichnet sie Lessing als „das Christenthum der Vernunft",* um anzudeuten, daß die Vernunft mit der freiesten

* Das Christenthum der Vernunft. Theol. Nachl. Bd. XI. S. 604 flgd. Wenn Lessing die Trinität als Vernunftlehre darstellt, so widerspricht er zwar dem Buchstaben der leibnitzischen Philosophie, aber er entspricht ihrem Geiste, indem er dazu echt leibnitzische Begriffe anwendet. Wenn Lessing von Gott sagt, daß er Alles schafft, was er denkt, so löst er jenen

Ueberlegung dem Geiste des Christenthums beistimmen könne. Freilich ist die lessingsche Trinität nicht die Kirchenlehre. Was Lessing den Sohn Gottes nennt, ist nicht die Gottmenschheit im kirchlichen Sinne, nicht Christologie im Verstande der rechtgläubigen Dogmatik. Auch will Lessing diese Differenzen weder übersehen, noch in Abrede stellen: er will nur zeigen, daß die christlichen Religionsbegriffe der Vernunft nicht so fern liegen, als die bisherige Aufklärung nach ihrem Verstande meinte und die Orthodoxie im Eifer behauptet. Die tiefdenkende Vernunft führt unwillkürlich zum Christenthum; und wenn die christlichen Religionsbegriffe in ihrem wahren Geiste fortgebildet werden, so müssen sie zur Vernunft führen. Lessing zeigt in „dem Christenthum der Vernunft" nur den möglichen Coincidenzpunkt zwischen Vernunft und Christenthum als das Ziel, welches gesucht werden müsse, und dem er selbst, so viel er vermochte, sich annähern wollte. Keineswegs meinte er, diesen Punkt schon gefunden und für alle Zeiten festgestellt zu haben. Er wollte die Bahn zu diesem Ziele brechen, von dem, wie er wohl sah, die Richtungen seines Zeitalters zu weit abgewichen waren. Er hätte sagen können: die menschliche Vernunft ist eine *geborene Christin*; das Christenthum läßt sich unabhängig von der Offenbarung in der Vernunft selbst entdecken.

Die Religion Christi war nach Lessing eine reine Vernunftreligion. Die Vernunft war der Ursprung des geschichtlichen Christenthums; das Christenthum der Vernunft soll das Ziel der Geschichte sein. Aber zu diesem Ziele soll kein anderer Weg führen,

Widerspruch, welchen Leibnitz in seinem Schöpfungsbegriffe begangen hatte (vgl. oben Cap. XX. S. 509 flgd.). Nach Lessing bezieht sich die *Wahl* Gottes nicht auf die Dinge, *welche* geschaffen, sondern auf die *Ordnung*, in der sie geschaffen werden sollen.

als die Geschichte der christlichen Religion selbst: wie der Weg von den ersten Anfängen der menschlichen Religion bis zur christlichen die Geschichte der frühern Religionen war. Nicht durch irgend eine Formel, sondern durch die Geschichte selbst will Lessing die Vernunftreligion mit der positiven, das Christenthum der Vernunft mit dem positiven Christenthume versöhnen. Ohne Zweifel ist die Vernunft und ihre Religion die höchste Bestimmung der Menschheit, die erreicht werden muß. Aber ist es gleichgültig, wie sie erreicht wird? Ist es gleichgiltig, auf welchem Wege das Menschengeschlecht jenem Ziele zugeführt wird, wenn es nur einmal dahin gelangt? Ist etwa der geradeste Weg auch der schnellste? Ist hier die gerade Linie wirklich die kürzeste? Offenbar wäre es sehr unvernünftig, wenn man die Menschen zur Vernunft gleichsam stoßen und vorzeitig treiben wollte, gleichviel, ob ihre Kräfte so fortschrittsfähig sind oder nicht. Der scheinbar nächste Weg würde in Wahrheit der allerweiteste werden, weil er das Ziel, welches er nicht schnell genug erreichen kann, eben deshalb verfehlen würde. Jede voreilige, gewaltsame Aufklärung ist gegen die Geschichte, gegen die Vernunft, gegen die Natur des Menschen. In diesem großen und tiefsinnigen Verstande war Lessing, so sehr er die Wahrheit liebte und die Rechte der Vernunft vertheidigte, ein Gegner jeder erzwungenen Aufklärung, wie es in seinem Zeitalter die josephinische war, die ebenso ungeschichtlich handelte, als die Verstandesaufklärung ungeschichtlich dachte.*

Die Geister wollen nicht übertrieben, sondern gereift werden. Der einzig vernunftgemäße Weg, der langsam, aber sicher dem Ziele der Menschheit entgegengeht, ist die allmälige Bildung, die nicht in Sprüngen, sondern in Stufen fort-

* Etwas, das Lessing gesagt hat. Fr. Heinr. Jacobis Werke. Bd. II. S. 325 flgd.

schreitet, und jede höhere Stufe des menschlichen Geistes aus der frühern als deren natürliches Gesammtresultat hervorgehen läßt. Die Entwicklung des einzelnen Individuums nennen wir Erziehung. Auch das Menschengeschlecht verlangt eine analoge Entwicklung; es will zu seiner Bestimmung erzogen werden. In der Erziehung empfangen wir von Andern, was aus sich selbst zu erzeugen, unsere Vernunft noch nicht stark und selbständig genug ist. Aber wir empfangen Nichts, was unserer Vernunft widerspricht, wir empfangen die Vernunftwahrheiten nur so, daß sie unserer noch unselbständigen und kindlichen Vernunft begreiflich werden. Und die Menschheit sollte nicht ebenso erzogen werden? Sie sollte nicht eben derselben Erziehung bedürfen? Was wir von Andern empfangen, wird uns offenbart; jede Erziehung ist in diesem Sinn Offenbarung. Wenn wir die Offenbarung, welche das einzelne Individuum erfährt, Erziehung nennen, so soll die Erziehung, die dem Menschengeschlechte zu Theil wird, Offenbarung heißen. Wie uns die Vernunftwahrheiten erst offenbart, d. h. durch Erziehung gegeben werden, ehe wir selbst im Stande sind, sie selbstthätig und selbstdenkend zu erzeugen, so erscheint die Vernunftreligion im Menschengeschlechte zuerst als Offenbarung. Und wie die Erziehung des Individuums stufenmäßig fortschreitet von dem niedern Grade zum höhern, so entwickelt sich die Offenbarung in einer Stufenreihe von Religionen. Die Natur bildet ein continuirliches Stufenreich von Kräften. Wird nicht dasselbe auch von der Menschheit gelten müssen? Sie allein sollte von dem Naturgesetze der Entwicklung ausgeschlossen sein? Was ist das continuirliche Stufenreich menschlicher Bildungen anders, als die Weltgeschichte und ihre Zeitalter? Und wird nicht, was von der Menschheit gilt, nothwendig auch von der menschlichen Religion, was von der menschlichen Vernunft gilt, nothwendig auch von der Vernunftreligion gelten müssen? Sie allein sollte von dem Entwicklungsgesetz der Geschichte ausgeschlossen sein?

Die Entwicklung der Vernunftreligion ist Offenbarung; die Stufen dieser Entwicklung sind die geoffenbarten oder positiven Religionen; das Ziel derselben ist die reine, zum klaren Bewußtsein entwickelte Vernunftreligion. „Warum wollen wir," sagt Lessing, „in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele; nur bei unsern Irrthümern nicht?"*

Die Idee, welche Lessings Erziehung des Menschengeschlechts zu Grunde liegt, ist ganz im tiefern Geiste der Theodicee gedacht: es ist die Rechtfertigung der Offenbarung aus der Geschichte. Wie die Natur ihrem letzten Grunde nach Schöpfung ist, so ist die Religion ihrem letzten Grunde nach Offenbarung. Denn die Religion beruht in uns auf der Vorstellung oder Idee Gottes, die der Mensch so wenig, als irgend eine andere Vorstellung, rein aus sich selbst zu erzeugen, die er aus keiner gegebenen Vorstellung abzuleiten vermag, die also seinem Geiste ursprünglich gegeben und eingepflanzt worden. Gott offenbart sich in und durch die Natur, in und durch den menschlichen Geist, aber in dem letztern offenbart er sich so, daß er sich ihm offenbart. Diese Offenbarung ist die Wurzel aller Religion. Muß sich nicht mit dem Geiste auch dieses Datum im Geiste entwickeln, dieser Keim des religiösen Lebens, diese Offenbarung Gottes im Menschen? Es giebt also nothwendig eine Entwicklung oder eine Geschichte der Offenbarung. Wie die Natur eine continuirliche Schöpfung ist, so ist die Religion eine

* Die Erziehung des Menschengeschlechts. Bd. X. S. 308.

continuirliche Offenbarung. Wie die continuirliche Schöpfung in der Naturentwicklung besteht, so besteht die continuirliche Offenbarung in der Geschichte der Religion. Diese Consequenzen, die aus den Grundsätzen der leibnitzischen Philosophie mit Nothwendigkeit folgen, hat Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts gezogen und eben so tiefsinnig, als evident auseinandergesetzt. Wenn man die leibnitzische Philosophie eine Theodicee der Natur nennen will, so könnte man jene Sätze Lessings als eine Theodicee der Geschichte bezeichnen. Jede positive Religion rechtfertigt sich aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange, aus dem Zeitalter, dem sie angehört, und welches durchgängig bestimmt ist durch die Beschaffenheit der menschlichen Cultur, durch den physischen und moralischen Bildungsgrad des menschlichen Geistes. Auch abgesehen von jenem tiefern Princip, wornach jede Religion ihrem letzten Grunde nach wirklich Offenbarung ist, und darum in geoffenbarten Religionen erscheint, würde sich dennoch unter dem Zwange einer geschichtlichen Nothwendigkeit die natürliche Religion in eine geoffenbarte, die Vernunftreligion in eine positive verwandeln müssen. Lessing hat diese geschichtliche Nothwendigkeit secundären Ranges nicht übersehen. Wenn in der Erziehung des Menschengeschlechts die ewige Genesis der geoffenbarten Religionen erklärt wird, so beleuchtet ein fragmentarischer Aufsatz des lessingschen Nachlasses die zeitliche Genesis derselben. Aehnlich wie Rousseau aus dem Naturzustande den Staat ableitet, will Lessing aus der natürlichen Religion die positive entstehen lassen. Die natürliche Religion nämlich müßte so mannigfaltig und so verschieden sein, als die Individuen selbst. Das gesellschaftliche Bedürfniß, welches die Vereinigung der Individuen erzwingt, muß auch eine Vereinigung der religiösen Meinungen erzwingen, und so eine conventionelle Religion herbeiführen, die eben so positiv als die bürgerliche Gesetzgebung sein will und, um ihre Autorität zu sichern, das Ansehen einer

geoffenbarten behauptet. Die geschichtliche Nothwendigkeit, die einer solchen Religion inwohnt, nennt Lessing ihre innere Wahrheit, und er schließt daraus, daß alle positiven Religionen gleich wahr und gleich falsch sind. Wie Spinoza denjenigen bürgerlichen Zustand für den besten erklärte, welcher dem natürlichen am nächsten kommt, so erklärt Lessing diejenige positive Religion für die beste, welche mit der natürlichen am meisten übereinstimmt.* Indessen kann diese genetische Ableitung der positiven Religion auch in Lessings Augen nur den Werth einer nebensächlichen Erklärung haben; denn die Nothwendigkeit, womit sie begründet wird, besteht in zufälligen Bedingungen. Der menschliche Vertrag macht nicht, sondern befestigt nur das Ansehen der positiven Religion, die aus der Natur der menschlichen Vernunft mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht. Wenn in diesem tiefern Verstande die Offenbarung so viel als die Entwicklung oder die Erziehung des Menschengeschlechts ist, so bildet jede positive Religion gleichsam eine Unterrichtsclasse in dieser großen Schule der Weltgeschichte, so sind die Urkunden derselben gleichsam die Elementarbücher dieses planmäßigen Unterrichts: sie sind wie die guten Elementarbücher der jedesmaligen Fassungskraft ihrer Zöglinge angemessen, und darauf bedacht, diese Fassungskraft so weit zu befördern, daß der Zögling in eine höhere Classe übergehen und ein Religionsbuch höherer Ordnung empfangen kann. Der Zweck aber, den die göttliche Pädagogik im Menschengeschlechte verwirklicht, kann kein anderer sein, als in dem stufenmäßigen Fortschritt der positiven Religionen die Ausbildung der Vernunftreligion zu bewirken. Die endliche Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft, oder die endliche Auflösung der positiven Religion in der Vernunftreligion, ist das Ziel, welchem die

* Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. Bd. XI. S. 607 flgd.

Menschheit nach den ewigen Absichten göttlicher Weisheit entgegengeht. Ist die christliche Religion die höchste positive, so müssen ihre Begriffe, die Gottmenschheit, die Trinität, die Theorie der Erlösung und Genugthuung in Vernunftlehren verwandelt werden, so muß sich die Vernunft des Christenthums zuletzt zu dem Christenthume der Vernunft aufklären. „Man wende nicht ein,“ sagt Lessing, „daß dergleichen Vernünfteleien über die Geheimnisse der Religion untersagt sind. Es ist nicht wahr, daß Speculationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden. Nicht den Speculationen: dem Unsinn, der Tyrannei, diesen Speculationen zu steuern; Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen. Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Nein; sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung — die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird. Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung, nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurückzugehen! Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.“*

So bildet der Begriff der Entwicklung, der von Leibnitzens esoterischem Geiste abstammt, den Gesichtspunkt, unter welchem Lessing die Religion betrachtet und die Religionen beurtheilt. In diesem Begriff, den er für die Geschichte fruchtbar zu machen

* Erziehung des Menschengeschlechts. § 76 flgd. Bd. X. S. 325 flgd.

wußte, unterscheidet sich Lessing von Spinoza, der den Begriff der Geschichte nicht haben konnte, und von der Verstandesaufklärung, die nur logisch, aber nicht geschichtlich zu denken vermochte. Von dieser Seite hat die Verstandesaufklärung ihren Lessing niemals begriffen. Es ist in dieser Rücksicht sehr charakteristisch, daß Mendelssohn gar nicht glauben wollte, Lessing habe die Sätze über die Erziehung des Menschengeschlechts geschrieben. So wenig kannte er den Geist und, was er niemals hätte verkennen sollen, den Stil seines Freundes. Von Spinoza wollte er nicht glauben, daß er die Zwecke geleugnet, von Lessing nicht, daß er den Begriff der Entwicklung im Großen gedacht habe. „Ich für mein Theil," sagt Mendelssohn, „habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Der Fortgang ist nur für den einzelnen Menschen."*

In einem Punkte unterschied sich Lessing von Leibnitz; er wollte das Uebervernünftige nicht als ein Unbegreifliches, sondern nur als ein noch nicht Begriffenes gelten lassen. In dieser Rücksicht war er rationeller, als der Philosoph, dessen Grundsätze er auf das Fruchtbarste anwendete. Um die Trinität und die Gottmenschheit zu begreifen, welche Leibnitz als ein undurchdringliches Mysterium angesehen hatte, mußte Lessing die Schöpfung nicht als ein Bruchtheil des göttlichen Wesens, sondern als die volle, unverkürzte Offenbarung desselben betrachten. Er mußte von Gott behaupten, daß er Alles schafft, was er denkt, denn sonst hätte Gott nicht sich selbst, d. h. sein wirkliches Ebenbild schaffen können. So mußte Lessing die göttliche Vernunft als die allumfassende, und die Wirklichkeit der Dinge in Gott

* Mendelssohns Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. Sämmtl. Werke. Bd. V. S. 120.

begreifen.* Hierin dachte er mehr pantheistisch, als Leibnitz, und in diesem Punkte allein finde ich Lessings vielbesprochene und vielbestrittene Verwandtschaft mit Spinoza. Je rationeller und pantheistischer Lessing die leibnitzische Philosophie in sich ausbildete, um so mehr durfte er sich Spinoza, diesem rein rationellen und rein pantheistischen Denker, verwandt fühlen. Indessen soll man darüber Lessing nicht zum Spinozisten machen. Denn, worin er sich von Spinoza unterschied, war doch immer mehr, als worin er ihm beistimmte; seine Abweichung blieb doch immer größer, als die Annäherung. Die Idee, welche Lessing beherrschte, war die leibnitzische Harmonie, die so viel als Entwicklung bedeutet, und er kannte den Unterschied sehr wohl zwischen dieser Harmonie und der spinozistischen, die bloß auf Identität und mathematische Einheit ausgieng.**

Im Geiste jenes echt leibnitzischen Begriffs der Entwicklung, der die Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit nicht bloß läßt, sondern aufsucht, konnte Lessing so gut wie Leibnitz die Fesseln der Schule und des Systems entbehren, mußte er wie Leibnitz dem Sectengeiste jeder Art abgeneigt sein. Seine Geistesfreiheit bestand eben darin, worin sie allein bestehen sollte: daß er die Dinge in ihrer eigenthümlichen Natur und Freiheit anerkannte, und in dieser Lebendigkeit zu durchdringen, nicht in das fremde Maaß vorgefaßter Begriffe zu zwängen suchte; daß er dem Vorurtheile in jeder Gestalt Feind war. Er konnte den Dingen, welche er beurtheilte, gerecht werden, weil er ihnen congenial war, weil er seinen Verstand ihrer Natur conform zu machen wußte. Will man die Männer der Verstandesaufklärung als „Freidenker“

* Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Bd. XI. Seite 111 flgd.

** Durch Spinoza ist Leibnitz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen. Bd. XI. S. 112, 13.

bezeichnen, so fehlte ihnen wenigstens diese Geistesfreiheit, welche Lessing hatte; und Lessing von jenen Freidenkern zu unterscheiden, konnte Herder sehr gut sagen: „er war kein Freidenker, sondern ein Rechtdenker!"

Hatte Winckelmann das classische Zeitalter in seiner Ursprünglichkeit entdeckt und aus dieser Entdeckung die Geschichte der antiken Kunst gelöst, so suchte Lessing Religion und Christenthum in ihrem ursprünglichen Genius zu begreifen, und löste durch die Idee der geschichtlichen Entwicklung jenen starren Widerspruch, worin die Verstandesaufklärung stehen geblieben war, zwischen Vernunft und Geschichte, Vernunftreligion und Offenbarungsglauben. An diese congeniale Auffassung von Kunst und Religion schließt sich unmittelbar

J. Gottfr. Herder.

Wie Reimarus und Winckelmannn bestimmend auf Lessing einwirken, so sind von der einen Seite Winkelmann und Lessing die Ausgangspunkte für Herder, während ihn von der andern Lavater, Jacobi und namentlich Hamann beeinflussen. Wie Lessing das Mittelglied bildet zwischen der logischen Verstandesaufklärung und der Gefühlsphilosophie, und als der Repräsentant des congenialen Verstandes den eigentlichen Höhepunkt des Zeitalters bezeichnet, so bildet Herder das Mittelglied zwischen der congenialen Verstandesaufklärung und der Gefühlsphilosophie, zwischen Lessing und Jakobi. Er möchte im Charakter dieses Standpunkts den Vermittler machen in jenem Streit, den Jacobi mit Mendelssohn über Lessings Spinozismus führte. So sind alle Stufen der Aufklärung durch Mittelglieder verbunden: Wolf macht den Uebergang von Leibnitz zu Reimarus; Reimarus und Mendelssohn den Uebergang von Wolf zu Lessing; Lessing den Uebergang von Winckelmann zu Herder. Erst in Lessing und Herder wird der esoterische Geist der leibnitzischen Philosophie entbunden und

mit dem Bewußtsein, daß es der leibnitzische Geist ist; erst auf diesen Höhen der deutschen Aufklärung wird Leibnitz wahrhaft erkannt, und dies beweist am besten, wie weit dieser große Denker seinem Zeitalter vorausgeeilt war: wie deshalb mit Recht seine Philosophie als Inbegriff der deutschen Aufklärung gelten darf. Herder theilte mit Winckelmann und Lessing den congenialen Verstand. Wenn sich aber dieses Vermögen bei Winckelmann durch die klare plastische Anschauung, und bei Lessing durch das deutliche, beweiskräftige Denken bethätigte, so war es in Herder näher der Phantasie und Einbildungskraft verwandt. Darum äußert sich seine congeniale Betrachtungsweise mehr poetisch, als logisch, und aus dieser Disposition der Gemüthskräfte erklärt sich die Eigenthümlichkeit seiner Schreibart. Herders Stil hat nichts von Winckelmanns Plastik, nichts von Lessings Logik; er ist wie eine ungezügelte Phantasie blitzartig, schwunghaft, aufgeregt und fragmentarisch. Er schreibt mehr lebhaft als deutlich, die überwallenden Gefühle verwandeln sich ihm oft statt in klare Ausdrücke in stumme Ausrufungszeichen, und die Gedanken in Gedankenstriche; seine originellsten Schriften tragen das Gepräge einer peinlichen Unruhe. Mit der Ruhe und Klarheit, mit der anschaulichen und deutlichen Darstellungsweise fehlt dem herderschen Stile das Beste von dem, was den mustergiltigen Schriftsteller ausmacht. Das war sicher der Mann nicht, der einen Spinoza wahrhaft verstehen und einen Kant beurtheilen oder gar widerlegen konnte. Wohl aber war vermöge dieser Verfassung Herders Verstand vorzüglich geeignet, in die dunkleren Regionen des menschlichen Geistes mit verwandtem Auge zu schauen, er hatte die große Gabe, sich ein fremdes Gemüthsleben und fremde Phantasieen anzuempfinden, und die Gefühlsfäden seiner Seele erstreckten sich oft mit wunderbarem Tact in die verborgenen Tiefen des menschlichen Geistes, die sich dem rein logischen Verstande nicht offenbaren. Darum waren es besonders

die Bildungszustände der Religion und Poesie, in denen sich Herders Geist unmittelbar heimisch fühlte. Und wie er ganz im Charakter seiner Geistesverwandtschaft mit Winckelmann und Lessing für das Ursprüngliche und Eigenthümliche der Erscheinungen einen intuitiven Sinn hatte, so richtete sich Herder auf die elementaren Zustände der Religion und Poesie. Der kindliche Glaube der Menschheit und die Volkspoesie aller Zeiten zogen ihn an; er wußte sich mit diesen Erstgeburten des menschlichen Genius in eine poetische Wahlverwandtschaft zu setzen, und so entdeckte Herder geradezu ganze Reiche der menschlichen Bildung, welche bis dahin die Aufklärung kaum beschienen oder nur in schiefem Lichte gezeigt hatte. Er entdeckte den Genius in der Religion und Poesie des morgenländisch-hebräischen, des nordisch-heidnischen, des christlich-romantischen Geistes. Er wußte die Religion poetisch zu genießen, und mit dem alten Testamente eben so vertraut, als mit Ossian zu verkehren. Darin ergänzte Herder vortrefflich die Winckelmann und Lessing, denen das classische Alterthum mehr verwandt war. In diesem Triumvirat unserer Aufklärung finden sich die Richtungen vereinigt, welche später in die Gegensätze des Classischen und Romantischen auseinandergehen sollten. Was Winckelmann dem Alterthum und der bildenden Kunst gewesen war, sucht Herder für Poesie und Christenthum zu werden. Wenn Reimarus aus logischen und moralischen Gründen die Wahrheit der Bibel bestritten, wenn Lessing diese Wahrheit pädagogisch wiederhergestellt hatte, so wollte sie Herder poetisch wiederherstellen. Ihm galt die Bibel als ein poetisches und heilig-poetisches Buch, während sie bei Lessing für ein weises Elementarbuch der Menschheit gegolten hatte. Den Begriff der Entwicklung, den Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf die Religion angewendet, will Herder auf die ganze Menschheit anwenden. In diesem Sinne schreibt er der Verstandesaufklärung schon vor jenem lessingschen Entwurf seinen Absagebrief

in dem Aufsatz: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Der Grundfehler der Zeitphilosophen ist: daß sie das Leben der Vergangenheit nach den Begriffen der Gegenwart beurtheilen, daß sie kindliche Zustände mit entwickelten und überreifen Begriffen vergleichen, daß sie nur diese Begriffe, aber nicht den Gang der Geschichte verstehen. „Hast Du je einem Kinde aus der philosophischen Grammatik Sprache beigebracht, aus der abgezogensten Theorie der Bewegung das Gehen gelernt? Hat ihm die leichteste oder schwerste Pflicht aus einer Demonstration der Sittenlehre begreiflich gemacht werden müssen, und dürfen, und können? Gottlob eben daß sie es nicht dürfen und können! Wie thöricht, wenn Du diese Unwissenheit und Kindessinn mit den schwärzesten Teufelsgestalten Deines Jahrhunderts, Betrügerei und Dummheit, Aberglauben und Sclaverei, brandmarken, Dir ein Heer von Priesterteufeln und Tyrannengespenstern erdichten willst, die nur in Deiner Seele existiren." „Unser Jahrhundert hat sich den Namen Philosophie mit Scheidewasser vor die Stirne gezeichnet, das tief in den Kopf seine Kraft zu äußern scheint. Ich habe also den Seitenblick dieser philosophischen Kritik der ältesten Zeiten, von der jetzt bekanntlich alle Philosophien der Geschichte und Geschichten der Philosophie voll sind, mit einem Seitenblicke des Unwillens und Ekels erwidern müssen." „Jede menschliche Vollkommenheit ist individuell. Man bildet Nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfniß, Weltschicksal Anlaß giebt. Und der allgemeine philosophische, menschenfreundliche Ton unseres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt an Tugend und Glückseligkeit so gern unser eigen Ideal? ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu beurtheilen, zu verdammen oder schön zu dichten?" „Sollte es nicht offenbaren Fortgang und Entwicklung in höherm Sinne geben? Der wachsende Baum, der emporstrebende Mensch muß durch

verschiedene Lebensalter hindurch, alle offenbar im Fortgange! ein Streben auf einander in Continuität! — Indeß ists doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter allein, er baut auf das Vorige, dies wird Nichts als Grundlage der Zukunft, will Nichts als solche sein: so spricht die Analogie in der Natur, das redende Vorbild Gottes in allen Werken. Offenbar so im Menschengeschlechte! Der Aegypter konnte nicht ohne den Orientalen sein; der Grieche baute auf jene, der Römer erhob sich auf den Rücken der ganzen Welt: wahrhaftig Fortgang, fortgehende Entwicklung, wenn auch kein Einzelnes dabei gewänne; es geht ins Große, es wird Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden, Schauplatz der Gottheit."* In diesem Geiste schrieb Herder seinen großen Versuch: Ideen zur Geschichte der Menschheit. Man sieht wohl, wie hier die leibnitzische Metaphysik für die Geschichte urbar gemacht wurde. Dabei sind Lessing und Herder sich deutlich bewußt, daß sie in diesem echten Geiste der leibnitzischen Philosophie denken, daß sie in der Geschichte jenes Stufenreich menschlicher Bildungen aufsuchen, welches die Monadenlehre behaupten und postuliren mußte. Sie erfüllen dieses leibnitzische Postulat. Wenn die Theodicee beweisen wollte, daß in der Welt eine stetig fortschreitende Entwicklung und darum eine vollkommene Harmonie stattfinde, so haben Lessing und Herder diese tiefsinnige Idee in der Weltgeschichte zu beweisen, die unverkennbare und große Absicht gehabt. Beiden schwebt Leibnitzens Universalgeist als das Muster vor, dem sie nacheifern, und dessen panhistorisches Interesse sie theilen, obwohl im Uebrigen seine große Art zu denken mehr einem Lessing, als einem Herder verliehen war.

* Vgl. Herders sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. II. Nr. IV.

III. Die Gefühls- oder Geniephilosophie.

Hamann. Lavater. Jacobi.

Aus der Stufe unserer Aufklärung, welche wir soeben begriffen haben, erklärt sich leicht die letzte Phase diese Zeitalters, worin die gegebenen Grundlagen der Philosophie aufgelöst und die nächste Epoche angebahnt wird. Die Gedankenrichtung, welche der aufklärende Geist in Winckelmann, Lessing und Herder genommen, verfolgt überall die geschichtliche Entwicklung der Menschheit: er will die Vergangenheit nicht mehr, wie es die Verstandesaufklärung mit sich gebracht hatte, aus dem Gesichtspunkte der Gegenwart beurtheilen, durch vorgefaßte logische und moralische Begriffe kritisiren, sondern aus ihren eigenen innern Bedingungen, aus ihrer eigenen Gemüthsverfassung in congenialer Weise erklären. Diese Betrachtungsweise, nachdem sie einmal in Gang gekommen, wird natürlich immer weiter in die Vergangenheit, in die Vorgeschichte der Menschheit zurückgewiesen; sie steigt von Culturstufe zu Culturstufe herunter bis zu den Anfängen der menschlichen Bildung. Die Quelle der Menschengeschichte ist der Punkt, auf den diese Gedankenrichtung nothwendig hinweist, und der bald auf das Lebhafteste die Einbildungskraft des speculativen Geistes beschäftigt. Wo und was ist der Anfangspunkt aller menschlichen Bildung, der Ursprung aller menschlichen Entwicklung? Wie Leibniz in den angebornen Ideen den Ursprung der menschlichen Erkenntniß entdeckt hatte, die Begriffe a priori, welche aller Wissenschaft vorausgehen; so sucht man jetzt den Ursprung der Humanität überhaupt, den Menschen a priori, der aller Geschichte vorausgeht: gleichsam, um einen götheschen Ausdruck zu brauchen, das Urphänomen des Menschen. Hatte man im Anfange der neuern Philosophie nach dem primum movens der Natur gefragt, so frägt man jetzt im Ausgange dieser Periode nach dem primum movens der Geschichte. Dahin drängen, als

auf ihren Endpunkt, alle jene Originalitätsfragen, die das Zeitalter beschäftigen, alle jene Untersuchungen über den Ursprung der Kunst, der Religion, der Poesie, der Sprache, des Staates u. s. f., denen das gemeinsame Interesse für das Ursprünglich-Menschliche zu Grunde liegt. Sie fassen sich alle in der letzten Frage zusammen: was ist der ursprüngliche Mensch? Worin besteht die Humanität, die noch nicht durch die Geschichte gebildet oder verbildet ist? Was ist der Mensch, wie er unmittelbar aus der Hand der Natur und aus der Hand Gottes hervorgeht? Offenbar ist der Mensch in dieser Unmittelbarkeit Gott und der Natur am nächsten verwandt; alle seine Gemüthskräfte sind hier noch in voller, ungeschwächter Einheit bei einander, denn noch hat sie der Mechanismus der Bildung nicht abgespannt und entzweit. Dieser ursprüngliche menschliche Mikrokosmus schwebt der speculativen Einbildungskraft des Zeitalters als das Urbild der Humanität vor, als der eigentliche, echte Genius der Menschheit, den man in seiner Originalität wiederherstellen, wieder beleben, zu dem man aus dem gegenwärtigen, aller menschlichen Ursprünglichkeit entfremdeten, Bildungszustande zurückkehren müsse. „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ach! nach des Lebens Quelle hin!" Mit diesen Worten ist das Dämonium dieser Zeit bezeichnet, dessen Züge sich in den gleichzeitigen Anfängen des götheschen Faust am gewaltigsten und tiefsten ausgeprägt haben. Worin besteht nun der ursprünglich-menschliche Gemüthszustand? In jenen kindlichen, kleinen, dunkeln Vorstellungen (perceptions petites), wodurch Leibniz den Zusammenhang zwischen Geist und Natur, das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die Harmonie des Universums erklärt hatte.* Die dunkle Perception ist das Gefühl. Der ursprüngliche Mensch ist der fühlende. Dieses Gefühl ist der Zustand der vollkommensten

* Vgl. oben Capitel XII. S. 330 flgd.

und einfachsten Innigkeit, worin sich, wie in einem Brennpunkte, alle Seelenkräfte concentriren, woraus, als ihrem primum movens, alle menschliche Entwicklung hervorgeht. Sollen für das ursprüngliche Totalgefühl des menschlichen Mikrokosmus die bestimmteren Werthe gesetzt werden, so müssen wir fragen: was ist der menschliche Geist in seinem ursprünglichen Zustande, in seiner ungetrübten Originalität? Denn er fühlt nur, was er ist, und was er im Ganzen ist, kann er nur fühlen. So wie der Mensch unmittelbar aus der Hand Gottes und der Natur hervorgeht, ist er und fühlt sich Gott und der Natur am nächsten verwandt und mit beiden gleichsam in directem, durch keine Zwischenglieder menschlicher Cultur getrenntem, Verhältnisse. Der Geist, der sich naturmächtig fühlt und naturmächtig handelt, ist der instinctive, dämonische Geist oder das Genie. Die Gemüthsverfassung, worin sich der Mensch Gott am nächsten verwandt und von Gott kindlich abhängig fühlt, ist der Glaube oder die Religion. Darum sind Gefühl, Genie, Glaube die Vorstellungen, unter denen hier das Ursprünglich-Menschliche aufgefaßt, zum Urbilde der Menschheit erhoben und ihrer Entwicklung zum Ziele gesetzt wird. Dieser Standpunkt der Gefühls- oder Genie-, oder Glaubensphilosophie, repräsentirt sich in Hamann, Lavater, Friedr. Heinrich Jacobi, denen Herder vermöge seiner Congenialität für das dunkel Menschliche, für die elementaren Zustände der Religion und Poesie, verwandt war. Die Gefühlsdenker werden die entschiedenen Gegner der Verstandesaufklärung; sie verneinen den Dogmatismus der Philosophie, ohne ihn zu überwinden; sie stehen vor der Schwelle der kritischen Philosophie, die sie nicht fassen, und umgeben die Wiege der deutschen Geniepoesie, auf die sie mitdrängend und mitstürmend einwirken. Den Geniedenkern ist das nächste Object das wirkliche Genie. So sind Herder, Lavater, Jacobi, Göthes Jugendfreunde, und Niemand hat

Hamanns tiefstes Wesen besser als Göthe erkannt, der auf dieses Princip dessen sämmtliche Aeußerungen zurückführte: Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, durch That oder Wort, muß aus sämmtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich."*

J. G. Hamann

war mehr mit Herder, Jacobi mehr mit Lessing verwandt; und es ist bezeichnend genug, daß Lessings Frage über den Ursprung der Religion, die im Anti-Goeze und in der Erziehung des Menschengeschlechts zur Sprache kam, einen so mächtigen Impuls gerade auf Jacobi ausübte, daß er seitdem Alles begierig aufsuchte, was Lessing über Religion geurtheilt hatte. Darin stimmen Jacobi und Hamann überein, daß sie die Religion als ursprünglichen Zustand der menschlichen Seele, als ein ursprüngliches Datum derselben (nicht als ihr Product) ansehen; aber Jacobi erklärt dieses Datum psychologisch durch das Gefühl und entwickelt es moralisch, während es Hamann auf Inspiration, auf directe, göttliche Offenbarung gründet und darum in mystischer Weise behauptet: seine Begriffe sind mehr als diejenigen Jacobis im Sinne des positiven Christenthums. Darum fühlt sich auch Jacobi der Aufklärung und Philosophie näher verwandt, als Hamann, der gar Nichts mit ihr gemein haben wollte. Ohne Zweifel war dieser der entschiedenste, tiefsinnigste und bedeutendste Kopf unter den Geniedenkern, aber er trägt auch am meisten die Schranke seines Standpunktes. Er ist der dunkelste, räthselhafteste, mit einem Wort originellste dieser Philosophen; dem entspricht ganz und gar seine Schreibart, die meistens pythisch und immer eigenartig redete, und der eine objective Darstellung vollkommen wider

* Vgl. Gervinus Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. Bd. V. S. 108.

die Natur war, während Jacobi so viel Beredtsamkeit flüssig machen konnte, als dem Gefühlsverstande zu Gebote steht. Daher wirkte auch Hamann nur auf die kleinsten Kreise, und seine mächtigsten Einflüsse waren rein privater und persönlicher Natur, während Jacobi so viel Einfluß auf die Geschichte der Philosophie gewann, als seinem Standpunkte nur immer möglich war, der eigentlich keine Fortbildung, sondern nur eine Selbstbeschreibung erlaubte. Darin handelte Hamann offenbar weit folgerichtiger im Charakter dieses Standpunktes, daß er nie mehr als eine Selbstbeschreibung suchte, daß er kein System ausbilden wollte, und darum keine zusammenhängende Reihe von Gedanken fortspann, sondern aphoristisch dachte und aphoristisch schrieb, wie er denn selbst seine Schreibart sehr bezeichnend einen Heuschreckenstil nannte. Er wollte den ursprünglichen Mikrokosmus des menschlichen Wesens so ungetheilt als möglich geltend machen, so originell als möglich in sich selbst darstellen, d. i. den Menschen, der in unmittelbarer Nähe mit Gott und der Natur steht, dessen Wissen ganz instinctiv ist, dessen instinctive oder fühlende Erkenntniß direct aus der Quelle der göttlichen Offenbarung fließt. Jede Trennung der menschlichen Gemüthskräfte, jeder Versuch, diesen räthselhaften Mikrokosmus zu entwirren und zu analysiren, war ihm widerwärtig, denn er fühlte mit einem sichern Tacte, der ihn vor seinen Geistesgenossen, namentlich vor Jacobi, auszeichnete, daß jeder Versuch der Art gegen sich selbst handle, daß die Analyse des Gefühls nicht mehr Gefühl sei. Nur in der Einheit der Gegensätze besteht ihm das Leben, in dem Vollgefühle dieser Einheit das wahrhafte, lebendige Wissen: diese coincidentia oppositorum, wie sie Jordano Bruno genannt hatte, erscheint ihm als der größte Gedanke der Philosophie. Freilich könne den Coincidenzpunkt der Gegensätze die bloße Verstandeslogik nie fassen; freilich müsse diese einen unbegreiflichen und unmöglichen Widerspruch in jener Wahrheit erkennen, die das Princip und

die Quelle alles Lebens, des individuellen so gut als des geschichtlichen, ausmacht. Aber deßhalb sind auch die Wahrheiten, welche der abstracte Verstand für sich gewinnt, unwirkliche und todte Begriffe, und die lebendige Wahrheit findet sich eben da, wo der abstracte Verstand nur unauflösliche Räthsel und undurchdringliche Geheimnisse erblickt. Die Wahrheit ist eben so geheimnißvoll als das Leben: sie ist geheimnißvoll, weil sie Widerspruch ist; dieser Widerspruch existirt leibhaftig im Menschen, so sehr ihn die gewöhnliche Philosophie in Abrede stellt. Im Menschen sind ja die entgegengesetzten Bestimmungen wirklich vereinigt: er ist in Einem Körper und Geist, in Einem Vernunft und Sinnlichkeit, und daß er es ist, beweist unwiderleglich die Thatsache der Sprache, denn jedes Wort ist versinnlichter Gedanke, verkörperter Geist. Wie wenig begreift daher den Menschen die Philosophie, die entweder Spiritualismus oder Materialismus ist, und durch Begriffe entzweit, was die Wirklichkeit aufs Innigste vereinigt. Diese Versuche der Schulphilosophie scheitern an dem Zeugniß der lebendigen Thatsache; sie scheitern vor Allem an dem Zeugniß der Sprache. Die Philosophie suche also die Einheit der Gegensätze, sie suche den Geist der Wirklichkeit und des Lebens, aber sie bilde sich nicht ein, diesen lebendigen Geist jemals durch todte Begriffe fassen oder auf der Heerstraße der Logik erreichen zu können! Finden läßt sich die Einheit der Gegensätze nur in dem menschlichen Dasein selbst, in dem lebendigen Individuum, und hier kann sie nur im Gefühl, in dunkler, instinctiver Erkenntniß als eine Offenbarung ergriffen werden. Daraus erklärt sich vollkommen, warum bei Hamann an die Stelle der klaren und objectiven Darstellung die dunkeln und räthselhaften Selbstbekenntnisse treten. Er nennt sich selbst „den Pan," wie ihn Jacobi das Pan aller Widersprüche nannte. Jacobi schrieb seinem Bruder, nachdem er Hamann persönlich kennen gelernt hatte: „Es ist wunderbar, in welch hohem Grade er alle

Extreme in sich vereinigt. Deßwegen ist er auch von Jugend auf dem principium contradictionis, sowie dem des zureichenden Grundes von Herzen gram gewesen, und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen. Buchholz sagt im Scherz von Hamann, er sei ein vollkommener Indifferentist, und ich habe diesen Beinamen nicht abkommen lassen. Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken: omnia divina et humana omnia"* Ihm, welchem die dunkle Individualität der Menschennatur ein göttliches Dämonium war, mußte der Spinozismus mit seiner geometrischen Sittenlehre wie ein „Knochengerippe" erscheinen, denn dieser Lehre galt die dunkle Individualität für die unterste und unklarste aller Imaginationen. Ihm, dem alles Vereinzelte verwerflich erschien, und der nur den ganzen Menschen in der Vereinigung aller Gemüthskräfte gelten lassen wollte, mußte der große Scheidekünstler der kritischen Philosophie, der dicht neben ihm lebte, ein Gegenstand instinctiver Abneigung sein, auf dessen Werk er fortwährend widerwillig hinüberschielte, denn dieses Werk war eben damit beschäftigt, die menschlichen Gemüthskräfte so genau als möglich zu sondern, zu trennen, und jede für sich mit der kritischen Richtschnur auszumessen.** Er bildet in allen Punkten den leibhaftigen Gegensatz zu der Verstandesaufklärung, die er das Nordlicht des Jahrhunderts nannte, zu aller dogmatischen Philosophie überhaupt; und wenn Hamann bei seiner Gemüthsverfassung ein analysirender Philosoph hätte werden können, so wäre er ohne Zweifel ein großer Skeptiker geworden: er hätte Hume sein können, wenn er nicht Hamann gewesen wäre. Auch war er einer der gründlichsten Kenner von Hume, mit dem er ganz über-

* Fr. Jacobis Werke. Bd. III. S. 503 flgd.

** Vgl. Metakritik über den Purismum der Vernunft. Hamanns Werke. Bd. VII. S. 10 flgd.

einstimmte, soweit Hume die dogmatische Erkenntniß der Wahrheit verneinte. Was Hamann mit Hume nicht gemein hat, ist seine Mystik. Wie Hume setzt auch Hamann an die Stelle des Wissens das Glauben. Wie Hume gründet auch Hamann diesen Glauben auf Erfahrung und Gewohnheit.* Aber während bei Hume der Glaube nur in der sinnlichen Wahrnehmung bestand, und sich zu allem höhern Wissen skeptisch verhielt, so gewinnt er in Hamann eine religiöse Bedeutung, welche er nicht vom Skeptiker, sondern vom Mystiker allein empfangen konnte. Hamanns Glaube ist lebendige Erfahrung, und wir erfahren Nichts, als gegebene Thatsachen. Aber es werden uns nicht bloß natürliche Thatsachen durch das Zeugniß der Sinne, sondern auch geschichtliche durch das Zeugniß der Tradition, und ewige göttliche Thatsachen durch das Zeugniß der Offenbarung gegeben. So wird Hamanns Glaube in seinem letzten Grund Offenbarungsglaube: Glaube an die Offenbarungen der Natur und Gottes. Er konnte mit dem götheschen Faust, oder vielmehr der göthesche Faust konnte mit ihm sagen: „Geheimnißvoll am lichten Tag', läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben, und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben!" So wenig Hamann die menschlichen Gemüthskräfte trennen und vereinzeln wollte, so wenig trennt er seinen Glauben in zwei Hälften, deren eine der Natur, und deren andere der Gottheit angehört; so wenig will er einen Gegensatz machen zwischen Natur und Offenbarung. Sein sinnlicher Glaube ist auch sein religiöser, und sein religiöser Glaube ist auch sinnlich: er ist oder will persönliche Inspiration sein. Nicht die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sondern ihre lebendige Einheit bildet den Mittelpunkt dieses Glaubens. Darum ist die einzige Religion, die seinem

* Sokratische Denkwürdigkeiten. Hamanns Werke Bd. II. S. 35. Vgl. Brief an Herder. Bd. VI. S. 187.

Genius entspricht, die christliche. Und wie alles Leben im Widerspruch besteht, so sind ihm gerade die lebendigsten Wahrheiten des Christenthums diejenigen, welche die größten Widersprüche offenbaren und dem Verstande am meisten zuwiderlaufen. Die Trinität, die Menschwerdung, die Lehre von der Erlösung und Versöhnung sind dem Geiste Hamanns am meisten congenial: er hätte sich ohne diese das Christenthum nicht denken, nicht aneignen, er hätte mit Tertullian sagen können: credo quia absurdum. Aber dabei war Hamann weit entfernt, ein orthodoxer Christ im gewöhnlichen Sinne zu sein. Seine Religion bestand in lebendiger Erfahrung, sein Glaube war so zu sagen Genie, ursprüngliche Gemüthsverfassung, und darum von Natur jedem abgeleiteten Systeme fremd. In der gewöhnlichen Orthodoxie sah er nur todten, vom Buchstaben der Religion abhängigen Glauben: „ihm ist,“ sagte Jacobi von Hamann, „der wahre Glaube, wie dem Verfasser des Briefes an die Hebräer, auf den er sich beruft, Hypostasis. Alles Andere,“ spricht er verwegen, „ist heiliger Koth des großen Lama.“ * So suchte Hamann die Wissenschaft zum ursprünglichen, lebendigen Glauben, zur Glaubenspoesie zurückzuführen, und dieser Glaube mußte ihm um so lebendiger erscheinen, je weniger der Mensch seiner Ursprünglichkeit entfremdet, je weniger die Einheit der Gegensätze in der menschlichen Seele aufgelöst und gelockert, je näher der Mensch noch Gott und der Natur verwandt ist. Darum erschien ihm als der lebendigste Glaube der kindliche, und die Sehnsucht nach dem Glauben der Kindheit ergriff damals als ein charakteristischer Zug die bewegtesten Gemüther des Zeitalters. Von hier aus berührten Hamanns Einflüsse am mächtigsten den Geist Herders, der in den ältesten Zeiten des menschlichen Geschlechts gleichsam die Kindheit der Religion aufsuchte. Man wird die Gewalt

* Brief an Joh. G. Jacobi vom Jahre 1787 (ein Jahr vor Hamanns Tode). Fr. Jacobis Werke. B. III. S. 505.

dieser Vorstellung lebhaft nachempfinden können, wenn man sich jene wunderbare Stelle des götheschen Faust vergegenwärtigt, wo bei dem Klange der Osterglocken in der Seele des lebensüberdrüssigen Denkers die Erinnerung an die Kindheit, an den kindlichen Glauben, und damit die Liebe zum Leben mit aller Macht der Einbildungskraft wiedererwacht: „Dies Lied verkündete der Jugend munt're Spiele, der Frühlingsfeier freies Glück; Erinnerung hält mich nun mit kindlichem Gefühle vom letzten, ernsten Schritt zurück. O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder, die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!" Ueberhaupt ist dieses prometheische Gedicht in seinen Elementen das poetische Ebenbild jenes Zeitalters, das mit seinem titanischen Streben so gern kindlich fühlen und zur menschlichen Ursprünglichkeit und Einfachheit zurückkehren wollte. Aus dieser geschichtlichen Disposition wollen die Impulse abgeleitet sein, welche den götheschen Faust hervorgetrieben haben. Unter den Einflüssen, die von Hamann, diesem Magus des Nordens, wie man ihn nannte, ausgiengen, konnte die Phantasie des Dichters, welcher den Drang der Gemüther zu gestalten suchte, unwillkürlich auf jenen sagenhaften Zauberer hingeführt werden, welchen die Volksdichtung zum Typus der magischen Geisteskraft gemacht hatte. Wenn wir Hamann in Rücksicht seines Glaubensprincips mit Hume verglichen haben, so müssen wir ihn darin mit Rousseau vergleichen, daß er, wie dieser, die Uebereinstimmung mit der Natur als die normale Verfassung, und die Rückkehr zum elementaren, ursprünglichen Naturzustande, zur Sitteneinfalt und zum kindlichen Glauben für die einzige Wiederherstellung des Menschen ansah. Er vereinigt in sich diese beiden entgegengesetzten Pole der englisch-französischen Philosophie: den Skepticismus eines Hume und den Dogmatismus eines Rousseau, welche Beide auf den Gründer der kritischen Philosophie einen wichtigen Einfluß ausübten, der Eine durch seine Untersuchung des menschlichen Verstandes, der

Andere durch seine Grundsätze der menschlichen Erziehung. Er verschmilzt diese Gegensätze in der seinem Genius eigenthümlichen Mystik. Hamann macht das Princip der Glaubensphilosophie in seiner vollen und charakteristischen Energie geltend, ohne philosophische Formel, ohne subtile Unterscheidungen; während Jacobi diese Einheit schon aufzulösen begann, indem er den sinnlichen und religiösen Glauben von einander sonderte.

Die Gefühls- oder Glaubensphilosophie hört auf, eine Erkenntniß der Welt und der Dinge zu sein, wie es bis zu diesem Augenblicke die dogmatische Philosophie gewesen war, sie wird menschliche Selbsterkenntniß, denn das menschliche Individuum gilt ihr als Mikrokosmus. Aber sie ist nicht Selbsterkenntniß im allgemeinen und objectiven Verstande, sondern sie will gerade das Gegentheil davon sein, Erkenntniß des einzelnen individuellen Menschen, der durch keinen Begriff ausgedrückt, durch kein Wort bezeichnet werden kann. Das allgemeine Selbst ist der Gattungsbegriff, worin alle Menschen übereinstimmen; das Einzelne ist die Individualität, worin sich Jeder von allen Andern unterscheidet, eine Gattung für sich, eine Monade ausmacht. Wodurch sich aber jedes Individuum von allen andern unterscheidet, ist sein Körper. Der Körper, hatte Leibnitz gesagt, ist eine undeutliche Vorstellung der Welt, aber unter allen Vorstellungen die deutlichste der ihm eigenthümlichen Seele. Jedes Ding offenbart seine Eigenthümlichkeit in seinem Körper: darum muß die Eigenthümlichkeit der Dinge in ihren Körpern, die Eigenthümlichkeit des Menschen aus seinem Körper erkannt werden, nicht etwa in den Gesetzen desselben, denn diese gehören allen Menschen an, sondern in seinem specifischen Ausdruck, in seiner individuellen Bildung, die sich bei Jedem verschieden gestaltet. Was der einzelne Mensch im Unterschiede von den übrigen für sich ist, sagt uns unmittelbar sein Körper in dem Theile, welcher die Seele am nächsten und am deutlichsten

ausdrückt, das ist nicht die Physis im Allgemeinen, sondern die Physiognomie. Die Geniephilosophie entdeckte in

J. C. Lavater,

einem ihrer bewegtesten Anhänger, diese besondere Kunst oder besser gesagt, diese intellectuelle Anschauung, das menschliche Individuum aus seiner Physiognomie zu erkennen, und diese Entdeckung nannte sich Physiognomik. Lavater gründete seine Physiognomik ganz und gar auf die Prämissen der leibnitzischen Philosophie: daß der Mensch Mikrokosmus, daß kein menschliches Individuum dem andern ähnlich, daß der deutlichste Ausdruck eigenthümlicher Individualität der Körper sei. Nun ist vom Körper der deutlichste und seelenvollste Theil das Gesicht, in dessen beiden Brennpunkten, Auge und Mund, sich der Gesammtausdruck des individuellen Seelenlebens concentrirt. „Der Mensch," sagt Lavater, „ist von allen Producten der Erde das allervollkommenste, das allerlebendigste. Jedes Sandkorn ist eine Unermeßlichkeit, jedes Blatt eine Welt, jedes Insect ein Inbegriff von Unbegreiflichkeiten. Und wer will die Zwischenstufen zählen vom Insect bis zum Menschen? In ihm vereinigen sich alle Kräfte der Natur; er ist der Extract der Schöpfung. Aber nimmer wird er in seinem ganzen Umfange anders erkannt werden, als durch seinen Körper, seine Oberfläche. Die Physiognomie ist der redendste, lebendigste Ausdruck seines innern Gefühls, alles dessen, was das sittliche Leben so sehr über das thierische erhöht. Alle Gesichter der Menschen, alle Gestalten, alle Geschöpfe sind nicht nur nach ihren Classen, Geschlechtern, Arten, sondern auch nach ihrer Individualität verschieden. Kein Mensch ist einem andern Menschen vollkommen ähnlich: es ist dies der erste, tiefste, sicherste, unzerstörbarste Grundstein der Physiognomik, daß bei aller Analogie und Gleichförmigkeit der unzähligen menschlichen Gestalten nicht zwei gefunden werden können, die neben einander

gestellt und genau verglichen, nicht merkbar unterschieden wären." * Die Physiognomik, in ihren Hauptsätzen ganz von der Monadenlehre abhängig, gab in der Art, wie sie Lavater geltend machte, ein höchst interessantes und ausdrucksvolles Zeugniß der Gefühlsphilosophie, von der sie angeregt und belebt war. Der poetische Begriff einer signatura rerum wurde hier in einer ganz neuen Weise auf die menschliche Seele angewendet, und um diese Signatur der Seele zu erkennen, mußten sich Phantasie und Verstand zu einer genialen Anschauung vereinigen, die der Betrachtungsweise dieser fühlenden Denker vollkommen entsprach. Der Physiognomiker hatte so viel zu errathen und zu diviniren, er mußte durch Instinct und Aperçu den Mangel einer festen und wissenschaftlichen Grundlage ersetzen. Der Gesichtsausdruck erschien als das bündigste Selbstbekenntniß, welches die Seele ablegen konnte, weit untrüglicher und unfehlbarer, als Rede und Schrift, weil dieser Ausdruck weit unwillkürlicher, instinctiver, und darum mehr naturgemäß war. Man bedurfte nicht mehr der endlosen Autobiographieen, womit sich die Literatur des Jahrhunderts ermüdet hatte: die Silhouette konnte eine Lebensbeschreibung ersetzen, der Schattenriß der Gesichtszüge war das stumme, aber vielsagende Zeichen der Individualität, die prägnanteste Signatur der Seele. Was in der Seele dem eigenen Bewußtsein selbst dunkel und verborgen blieb, hatte die Natur für den Schauenden mit unverkennbaren Zügen auf das Antlitz des Individuums geschrieben: das war die deutlichste Vorstellung aller undeutlichen, dunkeln, kleinen Vorstellungen der Seele, jener Begierden und Leidenschaften, die im Menschen geheimnißvoll wirken und das dunkle Ich ausprägen. Darum mußte man hier die deutlichste Offenbarung des Genies suchen, und Lavater war ganz geeignet,

* Lavaters Physiognomik. Neue Aufl. der physiogn. Fragm. Nr. II. IV. S. 2 und 4.

gerade dieser Offenbarung, der Physiognomie des Genies, mit besonderem Instincte nachzuspüren. Er hat in seinen physiognomischen Fragmenten das Genie in einer so dithyrambischen Weise beschrieben, daß wir kaum ein sprechenderes Zeugniß dafür vorbringen können, wie die Geniedenker sich das Genie vorstellten. „Was ist Genie? Was ist es nicht? Ist es bloß Gabe ausnehmender Deutlichkeit in seinen Begriffen, ist es bloß ungewöhnliche Leichtigkeit, zu lernen, zu sehen, zu vergleichen? Ist es bloß Talent? Genie ist Genius. Der Charakter des Genies und aller Werke des Genies ist Apparition, wie Engelserscheinung nicht kommt, sondern dasteht, nicht weggeht, sondern weg ist, so Werk und Wirkung des Genies. Das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, Innig-Eigenthümliche, Unnachahmliche, Göttliche ist Genie, das Inspirationsmäßige ist Genie, heißt bei allen Nationen, zu allen Zeiten Genie, und wird es heißen, so lange Menschen denken, empfinden und reden. Genie blitzt, Genie schafft, veranstaltet nicht, schafft, sowie es selbst nicht veranstaltet werden kann, sondern ist. Unnachahmlichkeit ist der Charakter des Genies, Momentanität, Offenbarung, Erscheinung, Gegebenheit: was gegeben wird nicht von Menschen, sondern von Gott oder vom Satan." „Wenn es wahr ist, was ich bis dahin immer wahr befunden habe, daß Genie das Genie sieht, daß Blick Genie ist, die Seele in den Blick concentrirt, so ließe sich vielleicht schon a priori erwarten: hier zeigt sich das Genie, wenn es sich irgendwo zeigen muß."*

Man sieht deutlich, welche Beziehung zu Leibnitz die Gefühlsphilosophie einnimmt: das psychologisch-Irrationale, welches Leibnitz entdeckt und so nachdrücklich geltend gemacht hatte, bildet den Mittelpunkt, um den sich die Gefühlsdenker bewegen, und den sie als Genie, Glaube, Religion beschreiben.

* Lavaters Physiognomik. Fragmente. LXII. S. 156 flgd.

Diese Beziehung und Abhängigkeit von Leibnitz kannte und anerkannte vielleicht Herder am meisten, während Jacobi, der mit der leibnitzischen Philosophie gründlich genug vertraut war, sie so zu beurtheilen liebte, als ob sie nur Rationalismus gewesen sei. Doch hat auch er bekannt, daß er im Begriff der Monaden und der angebornen Ideen ganz auf leibnitzischem Boden stehe.

Fr. H. Jacobi

war, wie Hamann, überzeugt, daß der Grund alles menschlichen Wissens das Glauben, und der Grund des Glaubens allein Offenbarung sein könne. Er war sich eben so deutlich, wie Hamann, des Gegensatzes bewußt, der zwischen diesem Standpunkt und der bisherigen Philosophie existire, aber er vermochte zugleich, was einem Hamann nicht gegeben war, diesen Gegensatz bestimmt und klar zu formuliren. Dies ist Jacobis große Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Er fand den logischen Ausdruck gegen die dogmatische Philosophie, so wenig er auch sein eigenes Princip positiv ausbilden konnte. Daß er den letzteren Versuch, der fehlschlagen mußte, überhaupt unternahm, daß er nicht bloß die Principien der bisherigen Philosophie auflösen, sondern selbst neue legen wollte, das ist der Nachtheil Jacobis gegenüber von Hamann, der sich so weit mit der Philosophie nicht einließ. Einen Satz hat Jacobi mit siegender Evidenz bewiesen, daß die Verstandesphilosophie niemals im Stande sei, das Ursprüngliche zu fassen. Sie denkt nach dem Satze des Grundes: sie begründet eine Erscheinung durch eine andere, diese wieder durch eine andere, zuletzt jede einzelne durch das Ganze. Darum kann sie im Menschen niemals eine ursprüngliche, selbstthätige Kraft, also nur einen graduellen, aber keinen wesentlichen Unterschied von den übrigen Dingen entdecken: sie ist unfähig, die Persönlichkeit und Freiheit zu begreifen. Der Verstand denkt, indem er bedingt; was er denkt, verwandelt er in ein Bedingtes, er urtheilt

nach dem Grundsatze der Identität: daß das Bedingte bedingt sei, d. h. er erklärt idem per idem. Wie er im Menschen die Freiheit, so muß er in der Welt die Schöpfung, also mit einem Worte die schaffende Freiheit leugnen, und das System, welches am klarsten und entschiedensten Freiheit und Schöpfung verneint hat, erscheint daher Jacobi unter allen Systemen als der folgerichtigste Verstand, der seinen Charakter am adäquatesten ausdrückt. Diesen Verstand findet er in der Lehre Spinozas. Hier entdeckte Jacobi die auf bloßen Verstand gegründete Wissenschaft in ihrer reinsten Vollendung. Es ist nicht unwichtig, den Gang zu verfolgen, der Jacobi zu dieser Entdeckung geführt hat, die für das Verständniß Spinozas folgenreich und für ihn selbst entscheidend wurde. Er gehörte zu den Geistern, die durch Anschauung geweckt und aufgeklärt sein wollen, und denen Nichts einleuchtet, was nicht durch wirkliche Anschauung offenbart werden kann. Sein Naturell widersprach schon dem dogmatischen Idealismus, und er begriff bald, warum diese Philosophie, die seinem Zeitalter geläufig war, den lebendigen Wahrheitssinn nicht befriedige. Sie kann das Dasein selbst nicht beweisen, weil sie den Ursprung desselben, die Kraft, wodurch Dasein entsteht, zu fassen unvermögend ist; weil Alles, was sie beweist, ein Bewiesenes, Abgeleitetes, darum nicht Ursprüngliches ist. Sie meint, aus einem Begriffe das Dasein Gottes beweisen zu können, aber was sie in der That bewiesen hat, ist nicht die schaffende Gottheit, sondern nur der Inbegriff aller Dinge, d. h. das Ganze, das im Zusammenhange aller Theile, in der Naturnothwendigkeit oder im Mechanismus besteht. Jacobi suchte einen Beweis von dem göttlichen Dasein, er fand in Mendelssohns Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften die damals geläufigen Argumente, die im Grunde nichts Anderes vorbrachten, als was dem Principe nach schon Cartesius erklärt hatte. Nun war von Leibnitz bemerkt

worden, daß Spinoza den Cartesianismus auf die Spitze getrieben habe, und diese Bemerkung war es, welche Jacobi veranlaßte, die Ethik Spinozas gründlich zu studiren.* Hier fand Jacobi, was er suchte: das enthüllte Geheimniß des cartesianischen Gottes. Cartesius wollte Gott als den Schöpfer der Welt beweisen; in Wahrheit hatte er Gott als die Einheit aller Dinge, als das Weltganze bewiesen. Dies machte Spinoza klar. Er setzte für den Werth des Begriffs den richtigen Ausdruck, indem er Deus sive natura sagte. Dabei dachte der Spinozismus so klar, so folgerichtig, mit einer solchen mathematischen Genauigkeit, daß Jacobi keinen Fehler in dieser Rechnung der Begriffe zu entdecken wußte. Kein Verstand, wenn anders er sich selbst treu bleibt, wenn anders er Nichts als Verstand sein will, kann anders denken, als Spinoza gedacht hat. Aber nur er allein unter allen Philosophen seit Plato hat in seiner Ethik die Klarheit und den Muth gehabt, die Verstandesbegriffe so zu denken, wie sie in Wahrheit sind, und ihnen keine andern Werthe unterzuschieben, als sie in Wirklichkeit haben. Nur er allein, und auch nur in seiner Ethik, hat gedacht und nicht gewähnt. Jetzt mußte Jacobi seine Behauptung steigern: die bisherige Philosophie hat das Dasein Gottes nicht bewiesen, sie kann es auch nicht beweisen, und keine Philosophie kann es, die Nichts als demonstrative Wissenschaft sein will. Was von Spinoza gilt, ebendasselbe gilt von jedem andern System, welches die Wahrheit verstandesmäßig zu beweisen sucht. „Auch die leibnitz-wolfische Philosophie führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen des Spinozismus zurück.“ Auch die Aufklärung, die sich auf die leibnitz-

* Ueber Jacobis Bildungsgang vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch. Jacobis Werke. Bd. II. S. 178 flgd. Ueber die Veranlassung, den Spinoza zu lesen, ebendaselbst S. 187 flgd.

wolfische Philosophie gründet, gehört consequenter Weise dem Spinozismus. Was konnte Jacobi wichtiger sein, als daß der größte Denker dieser Aufklärung, daß Lessing wirklich Spinozist gewesen sei, daß er diese Lehre nicht bloß im Herzen, sondern offen bekannt habe? So entstand jener berühmte Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Spinozismus, woran sich auch Herder in seiner Schrift: „Gott" betheiligte. Man sieht, daß die Hauptfrage darin bestand, welches Verhältniß zu Spinoza Leibnitz einnimmt, der den Rationalismus der deutschen Aufklärung zu verantworten hat, und hier müssen wir genau unterscheiden, wie sich zu Spinoza und Leibnitz, diesen beiden Brennpunkten der dogmatischen Philosophie, die verschiedenen Parteien verhalten, die sich in jenem Streite berühren. Jacobi verhielt sich zu Spinoza und Leibnitz entgegengesetzt, als Mendelssohn, Lessing und Herder. Entgegengesetzt als Mendelssohn: denn dieser identificirte und vermischte Beide in den Punkten, wo sie als Gegenfüßler erscheinen, wie in den Begriffen von Gott, Welt, Seele; während sie Jacobi da zusammenfaßte, wo sie wirklich eine gemeinsame Basis haben, nämlich in der Annahme einer rationellen Gotteserkenntniß und in der deterministischen Auffassung der menschlichen Freiheit. Entgegengesetzt als Lessing: denn dieser unterschied Leibnitzen genau von Spinoza, während Jacobi Beide identificirte. Entgegengesetzt endlich als Herder: denn dieser identificirte Beide so, daß er den Spinoza dem Leibnitz ähnlich machte; während Jacobi sie so identificirte, daß er den Leibnitz in den Spinoza zurückübersetzte. Diese Gesichtspunkte muß man sich klar machen, um zwischen den streitenden Parteien ein richtiges Urtheil zu fällen. Jacobi, der die leibnitz-wolfische Philosophie auf den Spinozismus zurückführte, konnte leicht Lessing, den leibnitzischen Denker, für einen Spinozisten ausgeben; ja er durfte sich, nachdem er einmal den Unterschied zwischen Leibnitz und Spinoza im Principe ausgelöscht hatte, über Lessings

Spinozismus täuschen. Lessing allein hätte ihn widerlegen können. Seine wirklichen Gegner vermochten es nicht, weil sie den Spinoza nicht kannten, weil sie auf derselben falschen Fährte bemüht waren, den Spinoza mit Leibniz auszugleichen. Mendelssohn hatte niemals den Text der Ethik gesehen, geschweige gelesen, er wußte nicht einmal, daß es die Ethik war, welche Ludwig Meyer nach dem Tode Spinozas herausgegeben; und man darf dreist behaupten, daß Herder bei seiner phantasirenden Denkweise nicht vermochte, die Ethik wirklich zu studiren. In seinem „Gott“ dichtete sich Herder einen Spinozismus, der eben so falsch war, als welchen Mendelssohn in seinen „Morgenstunden“ unter dem Namen eines geläuterten Pantheismus zu Tage gefördert hatte. Herders poetischer und Mendelssohns logischer Verstand begegneten sich darin, daß sie Beide den Spinozismus auf dieselbe Weise verfehlten. Ich sage, Jacobi konnte sich über Lessings Spinozismus täuschen, weil er sich über den Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz wirklich getäuscht hat. Wenn auch seine Kenntniß Spinozas genauer war, als die der Andern, so war sie doch lange noch nicht die sicherste. So hat Jacobi z. B. entschieden Unrecht, wenn er meint, Spinoza hätte die Endursachen in dem Sinne auch annehmen können, in welchem sie Leibniz behauptet habe.* Dies würde Spinoza niemals vermocht haben. Und was Lessing betrifft, so war sein Gespräch mit Jacobi, welches der Letztere als Beweis des lessingschen Spinozismus erzählt, zwar ohne allen Zweifel echt, aber es hat gewiß nicht das Ansehen eines Documents, das ihm Jacobi geben wollte. Denn Lessing hat das ganze Gespräch mehr im Charakter der Laune, als des wirklichen Ernstes behandelt. Er hat den Jacobi reden und ihm Behauptungen hingehen lassen, von deren Gegen-

* Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn. S. 24—26. Jac. Ges. Werke. Bd. IV. S. 67.

theil er überzeugt war und überzeugt sein mußte, weil er dieses Gegentheil selbst bewiesen hatte. Davon aber sagt er dem Andern Nichts. So hatte Lessing dem Mendelssohn brieflich bewiesen, daß Spinoza und Leibnitz wohl in dem Worte Harmonie übereinstimmen können, daß aber der Sinn dieses Wortes bei Leibnitz ein ganz anderer sei, als bei Spinoza. Nun beruft sich Jacobi auf diesen von Mendelssohn öffentlich geführten Beweis, daß die harmonia praestabilita schon im Spinoza stehe, und Lessing sagt ihm Nichts davon, daß er eben diesen öffentlichen Beweis privatim widerlegt habe.* Dies ist doch der sicherste Beweis, daß es mit jenem Leibnitz = Spinoza wohl dem Jacobi, aber gewiß nicht Lessing Ernst war. Und diese Gleichung bildet den Hauptpunkt des Gesprächs, den Mendelssohn sehr leicht hätte zerstören können, wenn er an diesem Punkte nicht selbst festgehalten hätte. Er hätte dem Jacobi schriftlich beweisen können, daß Lessing über das Verhältniß von Spinoza und Leibnitz anders dachte, als er in jenem Gespräch die Miene annimmt, aber er hätte freilich mit diesem Zeugniß sich selbst widerlegt. Was sonst Lessing gegen die Willensfreiheit einwendet, das sagt er fast mit Leibnitzens eigenen Worten. Auch das Ἓν καὶ πᾶν, zu dem er sich bekennt, durfte in einem gewissen Verstande auch Leibnitz annehmen, der ja in allen Wesen das Stufenreich der einen formgebenden und vorstellenden Kraft sah. Das Gesetz der Analogie aller Wesen, welches Leibnitz mit so vielem Nachdruck behauptet, ist zugleich das Gesetz ihrer Einmüthigkeit, und warum sollte dieser Alles in sich fassende Begriff nicht auch Ἓν καὶ πᾶν heißen? Dazu kommt, was wir schon früher gezeigt haben: daß Lessing wirklich in Rücksicht des Pantheismus von Leibnitz abwich, indem er das Wesen Gottes zwar nicht weniger persönlich, als Leibnitz, aber concreter als dieser begreifen wollte. Die Vorstellung der

* Lessings sämmtl. Werke. Lit. Nachlaß. Bd. XI. S. 112.

göttlichen Weisheit und Vorsehung, die er mit Leibnitz bejahte, hinderte Lessing nicht, die Welt oder die Wirklichkeit der Dinge in Gott zu denken. Seine Speculationen über die Gottmenschheit und Trinität machten Lessing zu einem leibnitzischen Pantheisten. Daß Leibnitz, der die Gottmenschheit und Trinität über die Vernunft setzte, dem Pantheismus abgeneigt blieb, war eben so natürlich und consequent, als daß Lessing, der sie der Vernunft gleich setzen wollte, dem Pantheismus zustrebte. Denn noch hat Niemand über diese Mysterien philosophirt und versucht, sie in Vernunftwahrheiten zu verwandeln, ohne den Pantheismus zu berühren, ohne den Vorwurf dieser Ketzerei von der rechtgläubigen Seite zu erfahren. Aber dieser Pantheismus machte Lessing nicht ohne Weiteres zum Anhänger Spinozas, der nach seinen Begriffen die Gottmenschheit für absolut vernunftwidrig erklärte. Ein anderer Pantheismus ist derjenige, welcher die Gottmenschheit begreift; ein anderer, welcher sie leugnet. Jenen suchte Lessing, diesen hatte Spinoza. Jacobis Scharfblick entdeckte mit Recht Lessings Pantheismus gerade in den Sätzen der Erziehung des Menschengeschlechts, welche die göttliche Dreieinigkeit beweisen und als vernunftgemäß darstellen wollten. Daß aber Jacobi in diese Sätze den Spinozismus hineinlas, dem Gott Vater die natura naturans, dem Gott Sohn die natura naturata als Realwerth unterschob, und erst damit die lessingschen Begriffe vollkommen aufgeklärt haben wollte, war eben Jacobis fixe Idee, der sich keinen andern Pantheismus vorstellen konnte, als denjenigen Spinozas.*

Es ist für Jacobi ausgemacht, daß der Verstand, weil er nur vom Bedingten zum Bedingten fortschreitet, das Dasein Gottes nicht zu beweisen vermag. Entweder giebt er einen falschen

* Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. Seite 41 flgd. Ges. Werke. Bd. IV. S. 87 flgd.

Beweis, oder er verneint das Dasein Gottes, wie Spinoza, indem er an dessen Stelle das Ganze, die Welt, setzt. Eben so wenig kann der Verstand, weil er nur von Begriff zu Begriff, von Vorstellung zu Vorstellung fortschreitet, das Dasein der Dinge beweisen. Er muß an die Stelle der Dinge unsere Empfindungen und Vorstellungen, an die Stelle des objectiven Daseins die Bestimmungen unseres subjectiven setzen. Der consequente Verstand verwandelt die Dinge in Vorstellungen, und das Dasein Gottes in ein Chaos, welches so gut als Nichts ist; er führt in der ersten Richtung zum Idealismus, in der andern zum Nihilismus. Also kann der Verstand, oder was dasselbe heißt, die Philosophie, die sich auf ihn gründet, weder das übersinnliche noch das sinnliche Dasein, also überhaupt nicht das Dasein beweisen, und da die Kraft zu beweisen dem Verstande ausschließlich angehört, so folgt, daß sich das Dasein als solches überhaupt nicht beweisen läßt. Beweisen können wir nur das Bedingte, also Nichts, was unbedingt und ursprünglich ist, wie Gott, die Persönlichkeit, die Freiheit; und von dem Bedingten können wir nur die Vorstellung, aber nicht das Dasein beweisen. Und dennoch leugnen wir das Dasein nicht, so wenig wir im Stande sind, es zu demonstriren. Wir sind im Grunde der Seele von unserm Dasein, wie von dem Dasein außer uns überzeugt, so wenig wir diese Ueberzeugung auf Beweise gründen oder durch Beweise bekräftigen können. Also es giebt in uns eine Gewißheit der Existenz: wie ist sie möglich? frägt Jacobi und antwortet: durch den Glauben allein, da sie durch Wissen nicht möglich ist. Dieser Glaube muß allem Wissen in uns vorangehen, da er niemals daraus hervorgehen kann. „Wir werden Alle im Glauben geboren," schrieb Jacobi an Mendelssohn, „und müssen im Glauben bleiben, wie wir Alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns

andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden, denn ohne Du ist das Ich unmöglich."*

Das jacobische Glaubensprincip ist zunächst kein religiöses, sondern ein realistisches: es ist das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus des Verstandes. So macht es Jacobi in seinen Briefen an Mendelssohn über die Lehre Spinozas geltend. Dieser Glaube sichert unsern Vorstellungen die Objectivität, bewirkt, daß sie uns für Bestimmungen der Dinge gelten, während sie sonst nur unsere eigenen Selbstbestimmungen wären. Darin ist Jacobi, wie Hamann, ganz mit Hume einverstanden, daß er den sinnlichen Glauben aller menschlichen Erkenntniß zu Grunde legt. Und der Grund dieses Glaubens? Was ist der Grund davon, daß mir die Thatsache eines fremden Daseins so klar einleuchtet, daß ich derselben vollkommen gewiß bin, und kein Skepticismus der Welt im Stande ist, mir diese Gewißheit zu rauben? Was macht meine sinnliche Empfindung zur Wahrnehmung im buchstäblichen Sinne des Worts? Zur Wahrnehmung, d. h. daß ich meine Empfindung und Vorstellung nicht bloß für Schein und Modification meiner selbst, sondern für wahr nehme: für die wirkliche Erscheinung eines Gegenstandes. „Wir haben Nichts," sagt Jacobi, „worauf unser Urtheil sich stützen kann, als die Sache selbst, Nichts als das Factum, daß

* Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 162 flgd. Bd. IV. S. 210. Vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ges. Werke. Bd. II. S. 155 flgd.

die Dinge wirklich vor uns stehen. Können wir uns mit einem schicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung, hierüber ausdrücken? Daß diese Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von selbst. Wir haben ja für das Dasein an sich eines Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Dasein dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Dasein gewahr werden können. Nun behaupten wir aber demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind. Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf Nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können."* So führt der sinnliche Glaube nothwendig zum Offenbarungsglauben, ja er kann nur kraft des letztern bestehen. Aber ein Dasein, welches offenbar ist, setzt ein Dasein voraus, welches offenbar macht, eine Kraft, wodurch Dasein entsteht, eine schöpferische Kraft, die nur Geist, eine Ursache alles Daseins, die nur Gott sein kann. „Das All der Wesen," sagt Jacobi, muß durch Etwas geeinigt sein, und Nichts ist wahrhaft Etwas, als der Geist." „Von daher weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf!"** Unser sinnlicher Glaube ist nothwendig Offenbarungsglaube, und dieser nothwendig Gottesglaube oder Religion. Wie der sinnliche Glaube das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus, so bildet der Gottesglaube das natürliche Gegengewicht gegen den Nihilismus der Verstandesphilosophie. Dieser Glaube ist Natur, nicht willkürliches Zeichen und Buchstabe: er ist das ungeschriebene

* David Hume über den Glauben, ein Gespräch. Bd. II. S. 165 flgd.

** Ebendaselbst. S. 274, 284 flgd.

Gesetz des menschlichen Herzens, das wir befolgen, selbst wenn wir es leugnen. Kein Idealist kann sich wirklich überreden, es gebe außer ihm keine Dinge; kein Atheist sich wirklich überreden, es gebe außer den Dingen keinen Gott. Sein Herz glaubt, was sein Verstand leugnet. Diesen Glauben nannte Jacobi in seinem Gespräch über Hume „das offenbarende Vermögen in uns, den Sinn, das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt,“ diesen Sinn nannte er später in der Einleitung zu seinen sämmtlichen philosophischen Schriften Gefühl oder Vernunft.* Abgesondert von diesem Gefühle, welches die Wurzel unserer Erkenntniß bildet, kann der menschliche Verstand nicht Dinge, sondern nur Gedankendinge, nicht Gott als den lebendigen Ursprung alles Daseins, sondern nur Natur als den mechanischen Zusammenhang des Ganzen begreifen. Idealismus und Nihilismus sind daher die wesenlosen Systeme, welche der Verstand für sich findet, wenn er nur für sich denkt. Sein höchster Begriff ist der Satz des Grundes, das „principium compositionis,“ welches nur Mechanismus anerkennt, also Freiheit, Persönlichkeit, Gottheit nothwendig von sich ausschließt und consequenter Weise leugnet. Den Begriff der Ursache, des Ursprünglichen, der freien Wirksamkeit kann der Verstand nicht fassen, weil Ursprüngliches innerhalb seiner bedingten Vorstellungen nirgends getroffen wird. Aber in dem Gefühle seiner eigenen Ursprünglichkeit, in seiner selbstthätigen Erfahrung, wird dem Menschen die Gewißheit, daß es ein Ursächliches in der Welt giebt, also eine Ursache der Welt geben müsse. Von diesem Gefühle beseelt, denkt der

* Einleitung in sämmtliche philosophische Schriften. Bd. II. S. 60 flgd. Es ist zu bemerken, daß Jacobi erst hier seinen Standpunkt als Gefühlsphilosophie bezeichnet, daß er hier die Vernunft in das ursprüngliche Gefühl setzt, während er früher, wie in dem Gespräch über Hume, die Vernunft nicht wesentlich vom Verstande unterschieden hatte.

menschliche Geist nach einem höhern Princip, als dem Verstandessatze der Identität und des Grundes, er findet in seiner eigenen Selbstthätigkeit das „principium generationis", das nicht vom Theil zum Ganzen, sondern von dem lebendigen Dasein zum Ursprunge alles Lebens, zu Gott als dem absolut Lebendigen, von der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorsehung leitet.* Giebt es keine Freiheit, so giebt es nur Mechanismus und Fatum, so ist die „fatalistische" Weltanschauung Spinozas die einzig mögliche. Giebt es Freiheit im Menschen, so giebt es Vorsehung in der Welt, denn Freiheit und Vorsehung sind unzertrennlich mit dem Vernunftgefühle verbunden.** Wenn man gewöhnlich sagt, Jacobi habe der Philosophie den Glauben, dem Verstande das Gefühl entgegengesetzt, so erklärt diese vieldeutige Formel Nichts von der Eigenthümlichkeit des jacobischen Standpunktes, und es wird damit namentlich die Entdeckung nicht bezeichnet, welche in Jacobi die Gefühlsphilosophie gemacht und gegen den Dogmatismus siegreich behauptet hat. Giebt es im Menschen ein ursprüngliches Vermögen, worin sich der Mensch nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von allen übrigen Geschöpfen unterscheidet: so hatte vor Jacobi die Philosophie diese Thatsache nicht zu entdecken, nicht zu erklären vermocht, wenn wir nicht etwa mit Jacobi die platonische Ideenlehre mit ihren tiefsinnigen Mythen vom Ursprunge der menschlichen Seele ausnehmen wollen. Entweder sah die Philosophie im Menschen Nichts als ein Glied im mechanischen Naturzusammenhange, als einen Theil des natürlichen Weltalls, und mußte ihm unter diesem Gesichtspunkte alle Ursprünglichkeit und Freiheit absprechen. Oder sie dachte den Menschen als ein Glied

* David Hume über den Glauben. Ges. Werke. Bd. II. S. 199 flgd.

** Ueber die Unzertrennlichkeit der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft. Bd. II. S. 313 flgd.

in der Stufenordnung der Natur, und konnte unter diesem Gesichtspunkte zwar die menschliche Ursprünglichkeit, aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen und graduellen Unterschiede von den übrigen Wesen behaupten. Entweder galt der Mensch für einen Modus, wie bei Spinoza, oder für eine Monade von höherer Potenz, wie bei Leibnitz. In beiden Fällen ist der Mensch nur dem Grade nach von den Naturwesen unterschieden, und mit den Thieren verglichen, nur eine höhere Thiergattung. In beiden Fällen ist der Mensch ein Ding unter Dingen. Und weil hierin beide Systeme übereinstimmen, darum beurtheilt sie Jacobi unter demselben Gesichtspunkt und erklärt Leibnitz so gut als Spinoza für einen bloßen Naturalisten. Wenn es nun im Menschen Etwas giebt, das in der ganzen Natur, in allen andern Wesen nichts Analoges findet: so ist damit die menschliche Ursprünglichkeit in ihrem absoluten, unvergleichlichen Unterschiede von allen andern Wesen bewiesen, so ist damit Leibnitz so gut als Spinoza und die Verstandesphilosophie überhaupt widerlegt. Dieses Etwas kann nicht der Verstand sein, denn ein Analogon des Verstandes haben auch die Thiere, auch nicht die Vernunft im Sinne der dogmatischen Philosophie, denn diese sogenannte Vernunft ist vom Verstande nicht wesentlich unterschieden; der Verstand macht aus den sinnlichen Vorstellungen Begriffe, die Vernunft bildet aus diesen Begriffen Urtheile und Schlüsse: sie entspringt mithin aus der Sinnlichkeit, als aus ihrer Wurzel, und was sie entwickelt, kann daher nur sinnlicher Natur sein. Aus Sinnlichem kann nur Sinnliches hervorgehen. Und wie sich die menschlichen Sinne nur dem Grade nach von den thierischen unterscheiden, so besteht auch zwischen dem menschlichen Verstande, der sich auf Sinnlichkeit gründet, und dem thierischen keine absolute Differenz. Aber diese Differenz besteht, wenn es im Menschen ein Vermögen des Uebersinnlichen giebt, welches die demonstrative Vernunft niemals sein oder werden kann, welches lediglich in der fühlenden

Vernunft besteht.* Daß in der That ein solches Vermögen des Uebersinnlichen in der menschlichen Seele existirt, beweist die Thatsache der Religion, wodurch sich der Mensch ahnend, fühlend, erkennend zu dem Ewigen erhebt, die Thatsache der Freiheit, kraft deren der Mensch schlechthiniger Anfangspunkt seiner Handlungen sein kann. Wäre er nur ein höheres Thier, so wäre die Religion wie die Freiheit, der Gottesglaube wie das Selbstgefühl schlechterdings unmöglich. Wären sie unmöglich, wie könnten sie sein, wie könnten sie selbst in verkümmerter Gestalt existiren? Die Verstandesphilosophie vermochte nicht, diese Thatsachen zu erklären; deßhalb war sie gezwungen, wenn sie consequent sein wollte, dieselben zu verneinen. An die Stelle Gottes setzte sie die Natur, d. h. den Mechanismus der Kräfte; an die Stelle der Freiheit die Naturbestimmung, d. h. den Mechanismus der Triebe. Ihre Gotteslehre war naturalistisch; ihre Moral deterministisch. Natürliche Gotteslehre ist für Jacobi äqual „Atheismus"; deterministische Moral ist äqual „Fatalismus". Dahin führt offen genug die Lehre Spinozas; eben dahin führt zwar weniger offen, aber nicht weniger nothwendig die leibnitz-wolfische Philosophie und überhaupt jeder folgerichtige Rationalismus.** Die Reflexion kann den Glauben nicht machen; der Verstand, sei er auch noch so klar und deutlich, kann die Thatsache der Religion nicht erzeugen und hat sie niemals erzeugt; wenn diese Thatsache möglich ist, so muß sie vor dem Verstande bestehen, da sie durch ihn nicht entstehen kann. Es muß daher im Menschen eine ursprüngliche Wahrnehmung des Uebersinnlichen geben, wodurch wir uns dem Wesen nach vom Thier unterscheiden, wodurch wir im eminenten Sinne menschlich sind. Hier oder

* Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke Bd. II. S. 7, 8.

** Briefe über die Lehre des Spinoza. Werke. Bd. IV. 1. Abth. S. 216 flgd. Nr. I., III., IV.

nirgends muß das Wesen des Menschen entdeckt werden. Diese Entdeckung, welche den Horizont der dogmatischen Philosophie übersteigt, hat Jacobi gemacht oder zu machen gesucht, und in dieser Richtung erscheint er als der unmittelbare Vorgänger Kants, der den Punkt traf, welchen Jacobi nur suchte.* Denn Kant entdeckte, um die Erkenntniß zu erklären, also im Interesse der neu zu begründenden Philosophie, solche Kräfte in der menschlichen Seele, die ursprünglich sein müssen und den Menschen nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von der Natur unterscheiden. Hierin stimmen Jacobi und Kant überein, allein Jacobi behauptet mit unmittelbarer Gewißheit als einen Glaubenssatz, was Kant durch eine tiefsinnige und genaue Untersuchung analysirt und durch eine höhere Logik, als die bisherige gewesen war, feststellt. Der dogmatischen Philosophie setzt Kant einen höhern philosophischen Gesichtspunkt, Jacobi ein höheres menschliches Selbstgefühl entgegen; Beide zeigen den dogmatischen Denkern die Thatsache, welche noch unerklärt ist, obwohl sie in lebendiger Wirklichkeit existirt, aber Kant verhält sich zu dieser, dem dogmatischen Verstande überlegenen Thatsache beweisend, Jacobi dagegen, um seinen eigenen Ausdruck zu brauchen, nur „weisend". Er weist darauf hin: sein Gefühl ist ein Fingerzeig, gerichtet auf das thatsächlich-Uebersinnliche im Menschen, auf jene Gegend der Seele, welche im Schatten der Philosophie liegt, die nicht auf den Höhen des Verstandes, sondern in der Tiefe des Gemüthes, im Grunde des Lebens allein entdeckt werden kann. Ohne eine ursprüngliche Wahrnehmung des Uebersinnlichen in unserer Seele, ohne unmittelbare Offenbarung und Offenbarungsglauben giebt es keine Religion und kein positives, lebendiges Wissen. Entweder also muß die Religion an der Quelle des menschlichen Lebens, an der Wurzel des Geistes entdeckt, oder sie kann überhaupt

* Vgl. Bd. I. dieses Werks. Abth. 2. Vorles. XIX. S. 325.

nicht entdeckt, überhaupt nicht erklärt werden. Von diesem Punkte aus hat Jacobi unaufhörlich die Philosophie und den Rationalismus als solchen bekämpft. Er ist in dieser Position, wie in seinem negativen Verhalten gegen Philosophie und Vernunftreligion stets derselbe geblieben, und konnte deßhalb mit Recht die Einleitung in seine philosophischen Schriften mit den Worten schließen: „ich ende wie ich begann!“ * Gegen die Möglichkeit der Vernunftreligion zeugt in den Augen Jacobis die Geschichte und die Natur. Die Geschichte: denn niemals ist in der Welt eine Religion durch Vernunftschlüsse gemacht oder auf Vernunftgründe hin geglaubt worden. Die Natur: denn die Vernunft ist verwandt mit dem Verstande, der menschliche Verstand ist verwandt mit dem thierischen; gäbe es nun eine Vernunftreligion, so müßte sich auch in den Thieren ein Analogon der Religion finden, weil sie ein Analogon der Vernunft haben. Aber es giebt in der Thierseele auch nicht ein leises Gefühl, auch nicht einen dumpfen Instinct des Uebersinnlichen, also Nichts, was der Religion vergleichbar wäre. Diese Thatsache beweist, daß die Religion niemals auf Vernunft gegründet werden kann, daß also die Religion, wenn sie ist, der Vernunft vorausgehn, daß Wissenschaft und Erkenntniß vielmehr auf die Religion gegründet werden müsse. Religion und Philosophie, so habe ich mich an einem andern Orte ausgedrückt, verhalten sich im Verstande Jacobis ähnlich wie Natur und Physik. So wenig die Physik Natur machen kann, so wenig ist jemals die Philosophie im Stande, Religion zu machen. So wenig jemals die Physik, und wäre sie bis auf den letzten Punkt vollendet, die Natur überflüssig machen oder ersetzen kann, so wenig kann jemals die Philosophie, und wäre sie auf dem höchsten Gipfel der Aufklärung, die Religion überflüssig machen oder ersetzen. Jacobi dachte so: der wahre

* Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Bd. II. S. 123.

Theismus ist nur durch Glauben und nie durch Begriffe gegeben; der wahre Theismus ist keine logische, sondern eine fromme Vorstellung, er ist das lebendige Verhältniß kindlicher Liebe, herzlicher Ergebung, innigen Vertrauens: der unbedingte, ursprüngliche Glaube an eine väterliche, liebevolle, erlösende Weltregierung: ein Glaube, der durch kein Verstandessystem begründet, noch weniger erzeugt, noch weniger ersetzt werden kann. Dieser Theismus lebt, er läßt sich nicht in ein bündiges Raisonnement, in eine schulgerechte Conclusion bringen, denn Liebe, Hingebung, Erlösung lassen sich nicht logisch beweisen. Darum fehlt in jedem philosophirenden Theismus das wahrhaft Religiöse, und man muß unklar denken oder empfinden, um diesen Mangel, dem religiösen Gemüthe so fühlbar, nicht zu merken, um sich durch ein gleichlautendes Wort über diesen Mangel täuschen zu lassen. So fühle ich, sagte sich Jacobi, und ich kann nicht anders als so fühlen; so denken die Systeme der Philosophie, und wenn sie Recht hätten, wäre mein Gefühl unmöglich.* Vergleichen wir Jacobi mit den Philosophen, die ihm vorausgehen, so erhebt er sich ohne Zweifel über deren Gesichtskreis: er hält ihnen das Gewicht einer Thatsache entgegen, welche der dogmatische Verstand entweder verneinen mußte oder wenigstens nicht erklären konnte; er fühlt Mehr, als jene begreifen. Wie Leibniz die Thatsache des Lebens in der Natur und der Selbstbewegung in den Körpern dem Cartesius, wie er die Thatsache der Individualität dem Spinoza entgegengehalten hatte, so hält Jacobi die Thatsache der Religion, die Thatsache des Uebersinnlichen im Menschen der Philosophie überhaupt entgegen. Wie Cartesius und Spinoza der leibnizischen Philosophie untergeordnet sind, weil diese höhere Thatsachen betrachtet und erklärt, so muß sich aus demselben Grunde die dogmatische Philosophie dem Standpunkte

* Vgl. meine Vertheidigungsschriften. I. S. 47 flgd. (Mannh. 1854).

Jacobis unterwerfen. Diese Bedeutung Jacobis müssen wir um so mehr hervorheben, weil sie bis jetzt zu wenig erkannt und nie deutlich genug bezeichnet worden ist. Vergleichen wir dagegen Jacobi mit den Philosophen, die ihm nachfolgen, so macht er erst in der Form des Gefühls geltend, was jene in die Form der Erkenntniß zu erheben suchen. Zu den dogmatischen Denkern verhält sich Jacobi wie das religiöse Gefühl zu dem bloßen Verstande, zu den kritischen Denkern verhält er sich wie das bloße Gefühl zu dem überlegenen Verstande, der die Tiefe der menschlichen Seele durchschaut und die Thatsachen des Gefühls einsieht. Ehe aus der dogmatischen Philosophie, welche die Erkenntniß vom Wesen der Dinge ist, die kritische Philosophie oder die menschliche Selbsterkenntniß hervorgehen konnte, mußte das menschliche Selbstgefühl gleichsam als mittlerer Durchgangspunkt hervortreten, und diesen Durchgangspunkt eben bezeichnet Jacobi. Er selbst ist noch nicht kritisch, sondern er macht nur die Krisis, die von dem Werdedrang des neuen Princips beseelt ist. Alles Neue in der Geschichte der Menschheit behauptet sich zuerst als ein unmittelbar Gewisses, bevor es als ein Bewußtes entschieden wird: so macht Jacobi das Wesen des Menschen mit der Unmittelbarkeit des Gefühls geltend, bevor es Kant durch die Kritik der Vernunft erleuchtet; und so verhält sich überhaupt die Gefühlsphilosophie zur kritischen.

Dieses Verhältniß macht Jacobi selbst durch sein eigenes Beispiel sehr deutlich. Denn gegenüber den dogmatischen Denkern zeigt er sich als das überlegene Bewußtsein, welches die vorhandenen Systeme der Philosophie wohl begreift und besonders ihre Mängel gründlich einsieht und scharf hervorhebt; den kritischen Denkern gegenüber erscheint Jacobi als der untergeordnete Kopf, der nicht im Stande ist, dem höhern Gesichtspunkte nachzukommen. Jacobi hat wohl den Spinoza, aber niemals den Kant verstanden. So Recht hatte Leibnitz, wenn er sagte: daß in dem

Vollkommenen das Unvollkommene immer deutlich, in dem Unvollkommenen das Vollkommene immer undeutlich vorgestellt werde. Die Wahrheit dieses tiefsinnigen Satzes springt in die Augen, wenn wir Jacobi mit Mendelssohn vergleichen. In dem Streite Beider kam der Gegensatz zwischen der Verstandes- und der Gefühlsphilosophie zum Vorschein. Mendelssohn vertheidigte den Theismus der Aufklärung, Jacobi den Theismus des Gefühls. Und wie man auch über die beiden Persönlichkeiten denke, so wird doch jeder Unbefangene begreifen müssen, daß Mendelssohn über den Standpunkt seines Gegners vollkommen im Unklaren, Jacobi dagegen über Mendelssohn vollkommen im Klaren war; daß der Verstandesphilosoph den Gefühlsphilosophen sehr undeutlich, dieser jenen sehr deutlich vorstellte. Darum klagt auch Mendelssohn unaufhörlich, daß er Jacobi nicht verstehe, und er verstand ihn wirklich nicht; Jacobi sagt nie, daß ihm sein Gegner unverständlich sei. Abgesehen übrigens von dieser Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte lassen sich die beiden Gegner gut mit einander vergleichen. Mendelssohn verhält sich zur Verstandesaufklärung ähnlich wie Jacobi zur Gefühlsphilosophie. Jener möchte Glauben und Wissenschaft in Moral, dieser Moral und Wissenschaft in Glauben verwandeln. Beide sind keine Systematiker, keine strengen und methodischen, sondern rednerische Schriftsteller, beide sind schöngeistige Talente, welche ihre philosophischen Gesichtspunkte ästhetisch ausstellen und in der Art akademischer Belletristen behandeln; beide sind von einförmigem Inhalte, und sie werden nicht müde, diesen einförmigen Inhalt zu wiederholen. Gott und Unsterblichkeit sind die Begriffe, welche Mendelssohn von allen Seiten beleuchtet, die er bis auf die Neige ausbeutet; Glaube und Offenbarung sind die beiden festen Punkte, von denen Jacobi ausgeht, um immer eben dahin wieder zurückzukehren. So ist auch ihre Beurtheilung der philosophischen Systeme eintönig und nivellirend. Mendelssohn erschienen Spinoza und Leibnitz gleich

Wolf; Jacobi erschienen Leibnitz und Wolf gleich Spinoza. Und in der festen Annahme, daß alle rationelle Erkenntniß auf Spinozismus hinauskommen müsse, daß Spinoza der consequenteste aller Rationalisten gewesen sei, hat Jacobi dieses Urtheil über alle Systeme seit Aristoteles ausgedehnt. Leibnitz, Wolf und Lessing setzte er gleich Spinoza, und er versuchte dasselbe mit Kant, Fichte und Schelling, bis endlich der Letztere, der Spinoza und Leibnitz eben so gut zu unterscheiden, als zu verbinden wußte, dieser gleichmachenden Kritik in seinem Denkmale Jacobis ein grausames, aber nicht ungerechtes Ende setzte. Jacobi hatte so lange das Einerlei seiner Gedanken wiederholt, er war bei den unbeweglichen Vorstellungen von Glaube und Offenbarung so unbeweglich stehen geblieben, nachdem sich die Philosophie schon längst derselben bemächtigt hatte, daß ihm Schelling zuletzt vorwerfen durfte, er sei langweilig geworden, und es sei endlich Zeit, daß sein „Genörgel" aufhöre.* Jacobi erfuhr durch Schelling ein ähnliches Schicksal, als Mendelssohn durch ihn erfahren hatte. Er war, um leibnitzisch zu reden, Mendelssohn gegenüber die höhere, Schelling gegenüber die niedere Monade, die dort deutlich vorstellte, während sie selbst undeutlich vorgestellt wurde, hier dagegen undeutlich vorstellte, während sie selbst deutlich vorgestellt wurde. Nachdem Jacobi den Pantheismus Spinozas gegen Mendelssohns Theismus siegreich vertheidigt hatte, konnte ihm nichts Schlimmeres begegnen, als daß er von dem Standpunkte seines Theismus aus den Pantheismus eines Schelling angreifen wollte.

Bevor wir die Gefühlsphilosophie verlassen, so möge kurz das Verhältniß bemerkt werden, worin ihre Anhänger zu Leibnitz standen. Der wahre Leibnitz hätte ihnen unter allen frühern

* Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi. 1812. S. 135.

Philosophen der verwandteste sein sollen; wenn auch in seinem System die absolute oder unvergleichbare Ursprünglichkeit des menschlichen Wesens keinen Platz fand, so war doch die Ursprünglichkeit des Gefühls, die elementare Bedeutung der dunkeln Vorstellungen von Leibnitz mit großem Scharfsinn erkannt worden. Herder kannte Leibnitz und wußte sich in positiver Weise von ihm abhängig. Hamann kannte ihn nicht, oder nur so weit sich Leibnitz in der Theodicee zu erkennen giebt.* Lavater war mehr von ihm abhängig, als er vielleicht selbst wußte. Und Jacobi, der aus Leibnitz ein genaues Studium gemacht hatte und ihm in wichtigen Punkten beistimmte, war doch zu sehr interessirt, die Monadenlehre auf den Spinozismus zurückzuführen, als daß er Leibnitzens Eigenthümlichkeit hätte gerecht werden können. Indessen, wenn das Axiom der Mathematik, daß zwei Größen, welche einer dritten gleichen, auch unter einander gleich sind, auf die Geister angewendet werden darf, so mußte Jacobi mehr mit Leibnitz übereinstimmen, als er selbst Wort haben wollte. Denn beide vergleichen sich mit Plato: Leibnitz hält sich an Plato, diesen antiken Gegenfüßler Spinozas, und Jacobi sah in Plato den einzigen Philosophen, dem er verwandt sein und welchen er selbst dem Spinoza entgegensetzen wollte.**

In eben dem Punkte nun, wo Jacobi den Spinozismus verläßt und sich gegen alle rationelle Betrachtung der Dinge verschließt, deren Ziel ihm Vergötterung der Natur, Atheismus und Fatalismus zu sein schien, in eben dem Punkte, wo Jacobi zwischen Theismus und Naturalismus, Freiheit und Nothwendigkeit, Vorsehung und Schicksal den heillosen Riß macht, wendet sich

* Allwills Briefsammlung. Briefe an Verschiedene. Nr. IX. Jacobis Werke. Bd. I. S. 384.

** Jacobis Verhältniß zu Leibnitz: vgl. Gespr. über Hume Bd. II. S. 236 flgd. und 256. Jacobis Beziehung auf Plato: vgl. Einleitung II. S. 73 flgd.

dem dieser Riß unerträglich war, von Jacobi und überhaupt von der dunkeln und ausschließlichen Richtung der Gefühlsphilosophie, womit ihn das Jugendalter seiner Poesie zusammengeführt hatte. Er schreibt dem Jugendfreunde, der ihm seine Briefe über Spinoza und die darauf bezüglichen Streitschriften mit Mendelssohn zugeschickt hatte: „Wie weit wir von einander abstehen, habe ich erst recht wieder aus dem Büchlein selbst gesehen. Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten und überlasse Euch Alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt. Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir: ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntniß schreibt und sagt: diese Betrachtungsweise kommt durch den klaren Begriff vom wirklichen Wesen gewisser Attribute Gottes zum klaren Begriff vom Wesen der Dinge:* so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann, ohne mich im Mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen kann und was mir zugeschnitten ist."** Die Ruhe und Klarheit, wie der zur Resignation gestimmte Geist Spinozas zogen Göthen mächtig an, und in dem amor Dei erkannte er jenen hohen Seelenfrieden, den er auf dem Wege seiner künstlerischen und intuitiven Weltbetrachtung in dem eigenen Gemüthe fand und erlebte. Ist doch die Intellectualliebe Spinozas selbst eine

* Spin. Eth. Pars II. Prop. 40 Schol. II. ed. Paulus. Vol. II. pag. 114.

** Ueber Göthes Verhältniß zu Jacobi, dem Spinozismus und dem mendelssohn=jacobischen Streite hat am ausführlichsten und sachkundigsten Schöll gehandelt in seiner Ausgabe der Briefe und Aufsätze von Göthe aus den Jahren 1766 — 1786 (Jahr 1786. S. 192 — 229).

Intuition, worin der anschauende und denkende Verstand einander begegnen dürfen, und also der phantasievollste Dichter mit dem strengsten mathematischen Denker wohl übereinstimmen konnte. In diesem Punkte liegt Göthes Congenialität mit Spinoza, dessen mathematisch geführte Philosophie er wohl nie, so wenig als Herder, zu einer Angelegenheit wirklichen Studiums gemacht hat und auch bei der Eigenthümlichkeit seines Genies kaum machen konnte. Zwischen Beiden besteht die Wahlverwandtschaft contemplativer Gemüther, die gleiche Neigung theoretischer Geister zu einem beschaulichen Leben. Was man im Uebrigen Göthes Weltanschauung nennt, ist im strengen Sinne des Worts weder Spinozismus, noch sonst ein philosophisches System, wofür dieser poetische Genius kein Bedürfniß, und darum auch keine Anlage hatte, sondern es ist die echte phantasiegemäße Vorstellungsart, die das Göttliche in der Welt, das Geistige in dem Natürlichen zu schauen bestrebt ist. So war Göthe ein vollkommen dichterischer Pantheist, aber ein solcher, dem das Kraftgefühl des menschlichen Genius, das Selbstgefühl der eigenen unveräußerlichen Individualität so lebhaft inwohnte, daß er in diesem Punkte niemals ein Spinozist weder sein, noch werden konnte. Man kann sagen, daß ihm mehr als einem Andern jener Begriff leibnitzischer Monade angeboren war, der die absolute Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele festhielt und zugleich das Geistige und Körperliche in Eines faßte. Auf diesen Begriff gründet sich die echt götheſche Anschauung einer gesetzmäßigen, continuirlichen Entwicklung in allen Dingen, die er mit so vielem Eifer in Steinen, Pflanzen und Thieren verfolgte; und an ebendenselben Begriff knüpfen sich seine Unsterblichkeitsvorstellungen, die darin vornehmer, als die leibnitzischen dachten, daß sie nur für die höher strebenden Geister eine ewige, persönliche Fortentwicklung annahmen. Und hier besonders bedient sich Göthe gern der leibnitzischen Ausdrücke,

daß der Mensch Entelechie, Monade, oder wie er bisweilen sagt, „entelechische Monade“ sei. Identität von Natur und Geist und naturgemäße, organische Entwicklung in allen Dingen: diese beiden genau verbundenen Begriffe bilden die Mittelpunkte von Göthes Weltanschauung, die kein System, sondern das Bedürfniß seiner Seele und deren freier Entwurf war; dieser Betrachtungsweise, die dem hartnäckigen Stillstande wie der gewaltsamen Bewegung gleich abgeneigt war, conformirten sich seine Ideen in jeder Richtung: ihr entsprach Göthe als Dichter und Philosoph, als Naturforscher und Staatsmann. Je näher ein philosophisches System dem Identitätsprincip und der Idee gesetzmäßiger Entwicklung angehört, um so verwandter ist es dem Genius dieses Dichters. Darum befreundete sich Göthe in der kantischen Philosophie am meisten oder vielmehr allein mit der Kritik der Urtheilskraft, weil hier die Identität von Natur und Geist angestrebt, oder doch ästhetisch zugelassen wurde, und die spätere Identitätsphilosophie, wenn er sie näher gekannt hätte, würde ihm vielleicht unter allen Systemen am congenialsten gewesen und als die Erfüllung dessen erschienen sein, was er von Fichte vergebens erwartet hatte. Darum sympathisirte Göthe unter den frühern Philosophen mit Spinoza, so weit dieser Pantheist und Identitätsphilosoph war, besonders aber mit Leibnitz, der aus dem Begriffe der Identität den Begriff der continuirlichen Entwicklung löste; und auf der andern Seite leuchtet ein, warum die spätern Identitätsphilosophen Schelling und Hegel sich unter allen Dichtern Göthen am nächsten verwandt fühlen. Göthe vereinigt in naiver Weise und ohne jede philosophische Absicht die Alleinheitslehre Spinozas mit der leibnitzischen Monadologie, er verfolgt und sucht überall das Naturgesetz der Metamorphose und Evolution, und wenn seine philosophische Weltansicht mit einem bestimmten Namen bezeichnet werden soll, so möge sie in jenem leibnitzischen Pantheismus bestehen, den vor ihm Lessing

anstrebte und nach ihm Schelling erfüllte. Ein natürlicher Feind des Dualismus, wie er war, mußte er jenen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Naturalismus und Theismus, den Jacobi so hartnäckig behauptete, als etwas Fremdes von sich weisen. Hier bestand zwischen Göthe und Jacobi ein Gegensatz nicht bloß der Begriffe, sondern der Naturen, die sich je länger, je mehr einander entfremdeten. In diesem Gegensatz zu Jacobi begegneten sich Schelling und Göthe, deren Weltanschauungen nahe verwandt waren, denn Beide suchten Naturalismus und Theismus zu vereinigen, die Jacobi trennen wollte, und sie verbanden Beide auf eine höchst eigenthümliche und geniale Weise die philosophische Vorstellungskraft mit der poetischen. Göthe philosophirte mit der Phantasie, und Schelling dichtete mit dem Verstande. So erfuhr von diesen beiden Seiten Jacobis letzte Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung eine sehr entschiedene und empfindliche Gegenerklärung. Schelling setzte ihr das böse Denkmal Jacobis, und Göthe richtete dagegen jenes kleine, merkwürdige Gedicht, welches die Ueberschrift führt: Groß ist die Diana der Epheser. Jacobi nämlich wollte die lebendige Offenbarung Gottes nicht in der Natur, auch nicht in der Schrift, sondern lediglich im Innern des Menschen gelten lassen. Sein Theismus widerstrebte der Orthodoxie eben so sehr, als dem Naturalismus. Aber Göthen, der seine Ideen immer sehen wollte, mußte dieser gestaltlose und unsichtbare Gott als ein unheimliches Wesen erscheinen, womit er, der Künstler, Nichts gemein haben konnte, weil dieses Wesen mit der Natur auch die Kunst von sich ausschließt.* Wo bliebe das Werk des Künstlers,

* Darum hat Göthe dieses Gedicht, welches vom Standpunkte des Künstlers aus Jacobis Theismus zurückweist, unter den Cyclus der Sammlung aufgenommen, welchen er mit dem Titel „Kunst“ bezeichnet.

wenn das Göttliche nicht gestaltet und sinnlich ausgedrückt werden könnte, wenn es wirklich so wäre, wie Jacobi sich einbildet: „als gäb's einen Gott so im Gehirn, da! hinter des Menschen alberner Stirn, der sei viel herrlicher als das Wesen, an dem wir die Breite der Gottheit lesen?"

Was wir hier besonders an Göthe hervorheben, ist die Vereinigung von Spinoza und Leibnitz, die sich unwillkürlich in seiner Betrachtungsweise vollzieht: das ist dieser leibnitzische Pantheismus, um den Ausdruck zu wiederholen, den wir zur Bezeichnung Lessings brauchen mußten. Und eine ähnliche Vereinigung jener beiden entgegengesetzten Pole der dogmatischen Philosophie findet sich in der Jugend unsers zweiten großen Dichters. Die philosophischen Briefe zwischen Julius und Raphael bezeugen uns, wie

Schiller

in seiner Weise den Uebergang von der einen Vorstellungsart zur andern machte oder beide mit einander zu verbinden wußte. Er hatte von Natur eine Neigung zur Metaphysik, die ihn zum Philosophiren antrieb und seiner poetischen Kraft nicht die Gewalt, wohl aber den naiven Charakter entzog, der Göthes dichterische Individualität und Ueberlegenheit ausmacht. Schiller war ein Gefühlsphilosoph, einer der fühlenden und phantasirenden Denker, bevor er ein geschulter kritischer Philosoph wurde. Er ist als Gefühlsphilosoph ebenfalls ein leibnitzischer Pantheist, d. h. er vereinigt aus innerem, poetischem Bedürfnisse die Idee der Alleinheit mit der Idee der Monadologie. In dieser Rücksicht bilden die beiden Dichter einen merkwürdigen Gegensatz zu Hamann und Jacobi. Jene verhalten sich zu Spinoza und Leibnitz positiv, diese negativ. So erscheinen Göthe und Schiller, was ihre philosophischen Ideen betrifft, in unmittelbarer Verwandtschaft mit Lessing, sie sind die Fortbildner jener

Weltanschauung, welche Lessing angestrebt und gleichsam als sein Testament hinterlassen hatte: sie bilden die Durchgangspunkte zwischen Lessing und Schelling. Hamann und Jacobi waren Spinoza und Leibnitz gegenüber Skeptiker. Poetische Naturen, wie Göthe und Schiller, weil sie schöpferisch sind, können nicht skeptisch sein, und wenn sie entgegengesetzte oder verschiedene Gesichtspunkte vereinigen, sind sie nicht gewöhnliche Synkretisten, sondern gestaltende Denker. In diesen aufstrebenden Geistern wollte das Gefühl der göttlichen Weltordnung mit dem unveräußerlichen Gefühle menschlicher Ursprünglichkeit versöhnt werden. Dieser unwillkürliche Drang und keine gewählte Absicht faßt in Schillers poetischem Verstande Spinoza und Leibnitz zusammen und löst ihren Gegensatz, um Beide zu bejahen, während Jacobi diesen Gegensatz ausgelöscht hatte, um Beide zu verneinen. Wie bei Leibnitz, so gilt auch bei Schiller die Harmonie der Seelen als die höchste Aufgabe des Menschen, als die höchste Absicht des Universums, das sich in einem Stufenreiche von Kräften entfaltet und zur Gottheit emporstrebt. Wie tief sich hier diese leibnitzische Vorstellungsart in das Gemüth eingelebt und zur Empfindung verdichtet hat, wie weit diese metaphysischen Begriffe schon in Gefühl und Einbildungskraft übergegangen sind, wird man am deutlichsten erkennen, wenn wir unsern Schiller selbst reden lassen. Unwillkürlich verwandelt sich in seinem dichterischen Verstande Spinozas Pantheismus in das „Monadenpoem", wie Herder die leibnitzische Philosophie zu nennen liebte. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck) ist ein

unendlich getheilter Gott. — Liebe ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit. Ohne Anspruch, uns selbst unbewußt, zielen wir dahin.

Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts, durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Arm in Arme, höher stets und höher,
Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüthigen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ewigen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit."

Und die Idee der leibnitzischen Weltanschauung in ihrer Hinneigung zur kritischen Philosophie läßt sich nicht edler aussprechen, als in den Worten, womit diese merkwürdigen Briefe schließen: „Unter allen Ideen Deines Aufsatzes kann ich Dir am wenigsten den Satz einräumen, daß es die höchste Bestimmung des Menschen ist, den Geist des Weltschöpfers in seinem Kunstwerke zu ahnen. Zwar weiß auch ich für die Thätigkeit des vollkommensten Wesens kein erhabeneres Bild, als die Kunst. Aber eine wichtige Bestimmung scheinst Du übersehen zu haben. Das Universum ist kein reiner Abdruck eines Ideals, wie das vollendete Werk eines menschlichen Künstlers. Dieser herrscht despotisch über den todten Stoff, den er zu Versinnlichung seiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunstwerke ist der eigenthümliche Werth jedes seiner Bestandtheile geschont, und dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim

von Energie, auch in dem kleinsten Geschöpfe, würdigt, verherrlicht den Meister eben so sehr, als die Harmonie des unermeßlichen Ganzen. Leben und Freiheit, im größten möglichen Umfange, ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie ist nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint. Aber eben diese höhere Vollkommenheit kann in unserer jetzigen Beschränkung von uns nicht gefaßt werden. Wir übersehen einen zu kleinen Theil des Weltalls, und die Auflösung der größern Menge von Mißtönen ist unserm Ohre unerreichbar. Jede Stufe, die wir auf der Leiter der Wesen emporsteigen, wird uns für diesen Kunstgenuß empfänglicher machen, aber auch alsdann hat er gewiß seinen Werth nur als Mittel, nur insofern er uns zu ähnlicher Thätigkeit begeistert. Dem edlen Menschen fehlt es weder an Stoff zur Wirksamkeit, noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein. Hast Du diesen Beruf einmal erkannt, so wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überschreiten kann. Und dies ist der Zeitpunkt, den ich erwarte. Erst muß Dir der Umfang Deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe Du den Werth ihrer freiesten Aeußerung schätzen kannst." * Diese letzten Worte weisen unverkennbar auf die kantische Philosophie hin, zu deren Grundsätzen sich Schiller selbst in seinen spätern ästhetischen Aufsätzen bekannte, und deren System in ästhetischer Rücksicht er am meisten gefördert und in der Richtung auf die Identitätsphilosophie fortgebildet hat. Schiller verhält sich zur kantischen Philosophie eben so congenial, als Lessing zur leibnitzischen: er erscheint gleichsam als Mittel- und Bindeglied, zuerst zwischen Lessing und Kant, dann zwischen Kant und Schelling.

* Schillers sämmtl. Werke. Bd. X. Philosophische Briefe: Gott. S. 294 flgd. 306 flgd.

Wie Leibnitz den Menschen begriffen hatte, als ein absolut eigenthümliches, ursprüngliches, monadisches Wesen: so fühlten sich die Geister in dem Zeitalter der Sturm- und Drangphilosophie, welche die Fesseln der Schule von sich warf und die Krisis entscheidet, die unmittelbar der neuen Epoche vorausgeht. Niemals ist in der menschlichen Seele das Monadengefühl lebhafter gegenwärtig gewesen und feuriger ausgesprochen worden, niemals hat der einzelne Mensch dem einzelnen Menschen mehr gegolten, als damals. Die mächtigsten Empfindungen, deren das menschliche Gemüth fähig ist, richteten sich hier mit leidenschaftlicher Gewalt auf die individuellen Verhältnisse der Freundschaft und Liebe. Man lebte in diesen Verhältnissen mit einer förmlichen Andacht, man behandelte sie wie eine Art Cultus und Religion. Das Gefühl wurde hier unmittelbar zur Metaphysik: Freundschaft und Liebe galten als die höchste Uebereinstimmung der Seelen, als ein Symbol der Weltharmonie, und die so bewegte Einbildungskraft gefiel sich, die geheimnißvolle Nothwendigkeit einer göttlichen Vorherbestimmung auch auf die menschlichen Seelenverhältnisse zu übertragen. Mit dem Selbstgefühle eigenster Individualität steigerte sich natürlich der Werth des Individuums, steigerte sich das Interesse an der menschlichen Eigenthümlichkeit, steigerte sich die gemüthliche Bedeutung aller Verhältnisse, welche das Individuum mit dem Individuum verknüpfen: besonders jener Verhältnisse, die nicht angeboren sind, sondern aus eigenem Triebe gewählt und ergriffen werden, die sich nicht auf ein natürliches Sittengesetz, sondern allein auf das freie und mächtige Selbstgefühl, nicht auf Verwandtschaft, sondern auf Wahlverwandtschaft gründen. Diese leidenschaftliche Stimmung der Gemüther fand in dem götheschen Werther ihren ebenbildlichen Ausdruck, und die dämonische Aehnlichkeit, womit hier das Schicksal der Leidenschaft und das Geheimniß der Herzen getroffen war, mußte das im Innersten berührte Zeitalter entzücken zugleich und

erschrecken. Es war ein historischer Roman, und zwar der größte, den dieses Zeitalter haben konnte, wenn anders nicht der Name, sondern die Sache und die Bedeutung des Inhalts den historischen Charakter der Kunst und Dichtung ausmachen. Wir können hier nicht länger bei dieser anziehenden Stelle verweilen, da wir den Fortgang der Ideen allein im Auge haben; aber dürften wir das Zeitalter, welches fühlend und ahnend philosophirte, bis in seine kleinsten und verborgensten Vorstellungen verfolgen, so würden wir jene götheschse Dichtung bis in ihre Details analysiren.

Die Auflösung der dogmatischen Philosophie.

Wir haben schon bei Leibnitz den Widerspruch aufgedeckt, welcher der dogmatischen Philosophie inwohnt: daß nämlich unter dem Gesichtspunkte der Monadenlehre die Möglichkeit einer rationellen Erkenntniß verneint werden mußte, so sehr auch die Monadologie eine solche Erkenntniß selbst sein wollte. Diesen Widerspruch offenbart, ohne ihn zu lösen, die Gefühlsphilosophie, vor Allen in Hamann und Jacobi, die sich den dogmatischen Philosophen gegenüber ausschließend verhielten. An dieser Gestalt der Gefühls- oder Glaubensphilosophie läßt sich eine negative und eine positive Seite deutlich unterscheiden: die erste richtet sich räsonnirend und beweisend gegen alle rationelle Erkenntniß, die andere richtet sich fühlend und divinirend auf das Ursprünglich-Menschliche. Von ihrer negativen Seite betrachtet, ist die Glaubensphilosophie entschieden skeptisch, von der positiven Seite dagegen entschieden dogmatisch: unter jenem Gesichtspunkte vergleicht sie sich mit Hume, unter diesem mit Rousseau. Und warum sollen wir nicht sagen, daß die deutsche Aufklärung in diesen Glaubensphilosophen ihren Hume und ihren Rousseau der kantischen Philosophie vorausgeschickt habe, da sich diese deutschen Glaubensphilosophen selbst ihrer Gemeinschaft namentlich

mit Hume so deutlich bewußt waren, welcher Kant nach dessen eigenem Bekenntniß aus dem Schlummer des Dogmatismus erweckte?

Mit der Verneinung der rationellen Erkenntniß endet auch in Deutschland die dogmatische Philosophie. Diese Auflösung, welche von Leibnitz vorbereitet war, haben unsere Hamann und Jacobi kategorisch ausgesprochen. Aber eben dieses kategorische Verneinen der rationellen Erkenntniß bildet den Widerspruch, wodurch sich die Glaubensphilosophie selbst aufhebt. Denn die Kehrseite davon ist das kategorische Setzen eines irrationalen Princips, einer Wahrheit, deren wir unmittelbar gewiß sind und nur unmittelbar, durch Gefühl und Glauben, gewiß sein können. So sehr sie sich gegen den Dogmatismus sträuben, bleiben die Glaubensphilosophen doch unter seiner Herrschaft und werden, so weit sie positiv sind, von ihm gefangen gehalten. Sie befreien sich nicht vom Dogmatismus, sondern empören sich nur dagegen. Wider ihren Willen haben sie aus dem Gefühle, indem sie es kategorisch hinstellen, eine Kategorie, einen Begriff gemacht und dadurch den lebendigen Glauben in einen dogmatischen Glauben verwandelt. So müssen sie das Schicksal aller dogmatischen Philosophie theilen: nämlich den Widerspruch, daß sie sich selbst nicht erklären, daß sie aus ihren Principien ihren Standpunkt nicht rechtfertigen können. Denn ein anderes ist das Gefühl, welches sie behaupten, ein anderes die Gefühlsphilosophie, die sie predigen. Ihr Gefühl ist eine lebendige Thatsache, ihre Gefühlsphilosophie ist ein logisches Urtheil: sie ist nicht bloß Gefühl, sondern sie denkt das Gefühl und verwandelt es in ein Axiom: sie verwandelt den natürlichen Grund des Wissens in einen heuristischen Grundsatz des Philosophirens, und widerlegt dadurch sich selbst, denn sie macht zu einem Object des Verstandes, was ihren eigenen Principien zufolge niemals Verstandesobject werden kann. Das Gefühl soll

der Grund unseres Wissens sein. Gut! so werde ich, so viel ich weiß, nur durch das Gefühl wissen, aber das Gefühl selbst werde ich niemals wissen; es kann nur Subject, nie Object meines Bewußtseins werden. Das Uebersinnliche soll nicht Object des Verstandes, nicht bewußter Gegenstand sein: so gilt dasselbe von dem Vermögen des Uebersinnlichen, so gilt dasselbe vom Gefühl, welches dieses Vermögen ist. Wo bleibt, müssen wir fragen, die Gefühlsphilosophie, deren Gegenstand das Gefühl ist? Der Gefühlsphilosoph verhält sich zum Gefühl, wie der Materialist zum Körper, der Monadolog zur Monade, der Spinozist zum Modus. Wären die Dinge nur Modi, so wäre der Spinozismus, nämlich der Begriff oder die Erkenntniß, daß die Dinge Modi sind, schlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Monaden, so wäre die klare und deutliche Einsicht, daß sie Monaden sind, schlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Körper, so wäre Alles eher zu erklären, als der Materialismus selbst, welcher wissen will, daß alle Dinge nur Körper, alle wirksamen Kräfte nur Körperkräfte sind. Und eben dasselbe gilt von der Philosophie, die sich ausschließlich auf das Gefühl gründet, die alle Erkenntniß vom Gefühl allein abhängig macht. Wäre wirklich das Gefühl der alleinige Grund unseres Wissens, so würden wir unter der Macht und Herrschaft des Gefühls leben, so würden wir fühlend denken, aber niemals das Gefühl denken, geschweige darüber weitläufig philosophiren.

Um das Gesammtresultat in eine bündige Formel zu fassen, so lautet das schließliche Urtheil: die Philosophie hat auf keinem ihrer bisherigen Standpunkte vermocht, sich selbst zu erklären. Von Cartesius bis Jacobi hat der philosophirende Geist keinen Gesichtspunkt gefunden, unter dem er sich selbst erblicken und seine eigene Möglichkeit, seinen Realgrund erklären konnte. Cartesius setzte die Möglichkeit rationeller Erkenntniß voraus, und Spinoza erfüllte diese Voraussetzung; Leibnitz widersprach

der Möglichkeit einer rationellen Erkenntniß, zwar nicht im Principe, wohl aber in dem Resultate seiner Philosophie, und Jacobi endlich verneinte kategorisch jene Voraussetzung, worauf sich in Cartesius die Philosophie gegründet hatte. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bildet die vorkantische Philosophie eine deutlich ausgesprochene Antinomie. Die Thesis davon lautet: es giebt eine rationelle Erkenntniß vom Wesen der Dinge, die Antithesis: es giebt eine solche Erkenntniß nicht; jene erklärt: Nichts ist unbegreiflich, diese: Alles ist unbegreiflich. Die Thesis wird durch Cartesius und Spinoza, die Antithesis durch Jacobi behauptet, und die Verknüpfung beider, das heißt die Antinomie selbst, bildet Leibnitz.

Diesen Widerspruch nun erkennt und löst die kritische Philosophie. Sie ist in Wahrheit kritisch, denn sie macht den Schiedsrichter in dem Streit zwischen Dogmatismus und Skepticismus (Glaubensphilosophie) über die Möglichkeit rationeller Erkenntniß: einem Streit, bei dem sich alle Systeme der Vergangenheit betheiligen müssen; sie richtet die entgegengesetzten Parteien und entscheidet deren Streit so, daß sie jeder von beiden ihre wohlerwogenen Rechte zutheilt. Sie begränzt das streitige Gebiet der rationellen Erkenntniß: diesseits des festgesetzten Terminus soll die Thesis, jenseits desselben soll die Antithesis Recht haben. Ihr letzter Urtheilsspruch erklärt: es giebt eine rationelle Erkenntniß, aber nur von den sinnlichen Objecten oder den Erscheinungen der Dinge; es giebt dagegen keine rationelle Erkenntniß von dem Uebersinnlichen oder vom Wesen der Dinge. Will man die menschliche Wissenschaft über diese Grenze ausdehnen und auf das Gebiet des Uebersinnlichen, auf das Wesen der Dinge selbst, übertragen, will man sich zu einer rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie versteigen, so sind jene Widersprüche und Antinomieen unvermeidlich, welche die leibnitz-wolfische Philosophie an ihrem eigenen Beispiele zeigt und

Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft an eben dieser Stelle entdeckt und auflöst.

Der Gesichtspunkt, unter dem die kritische Philosophie entsteht, sucht die Selbsterkenntniß im Sinn exacter Wissenschaft, d. h. die Erklärung der menschlichen Erkentniß in erster, und die der Dinge in zweiter Linie. Von hier aus beschreibt die kritische Philosophie eine Entwicklung, welche dem Verlaufe der dogmatischen analog ist. Wie sich Cartesius zur dogmatischen Philosophie verhält, so verhält sich Kant zur kritischen. Wie Spinoza zu Cartesius, so verhält sich Fichte zu Kant. Wie Leibnitz zu Cartesius und Spinoza, so verhalten sich Schelling und Hegel zu Kant und Fichte. Und in diesen Verhältnissen scheinen die Philosophen der folgenden Zeit selbst ihre Verwandtschaft mit den frühern empfunden zu haben. Je mehr sich die kritische Philosophie von dem kantischen Dualismus befreit, je näher sie dem Identitätsprincip und dem Begriff der Entwicklung kommt, um so mehr steigert sich ihre Sympathie für Spinoza, um so näher fühlt sie sich dem Geiste Leibnitzens verwandt. Kant, der Begründer des Kriticismus, beurtheilte die dogmatische Philosophie, d. h. alle Systeme, die vor ihm da waren, zu sehr im Ganzen, um die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Philosophen genau zu unterscheiden, er hatte weniger Individualitäten als Gruppen vor sich, die er nicht ins Einzelne verfolgte. Den Spinoza kannte er kaum oder lernte ihn erst durch Jacobi kennen, und Leibnitzen faßte er im wolfischen Verstande auf, dem er selbst angehörte, so lange er noch im Dogmatismus verharrte. Die Philosophie, deren Widersprüche er aufgedeckt, und deren metaphysische Systeme er gestürzt haben wollte, war die leibnitz-wolfische. Fichte wußte, daß er im äußersten Gegensatz zu Spinoza stehe, und daß seinem Principe Leibnitz näher verwandt sei. Er sah in Spinoza den Charakter der dogmatischen Philosophie, welcher er selbst der kritischen Philosophie sein wollte. Zwischen ihm und

Spinoza bestand nur die Wahlverwandtschaft consequenter und rücksichtsloser Denker, und diese Verwandtschaft fühlte Fichte eben so deutlich, als er den Gegensatz ihrer Systeme einsah. Zwischen ihm und Leibnitz bestand eine Wahlverwandtschaft der Grundsätze, die in dem Principe selbstthätiger Eigenthümlichkeit und Kraft übereinstimmten. In eben diesem Punkte, wo sich Leibnitz dem Spinoza entgegensetzt, fühlt sich Fichte zu Leibnitz hingezogen. Am bedeutungsvollsten und treffendsten aber urtheilte Schelling über jene beiden Träger der dogmatischen Philosophie, denen er sich in gleicher Weise congenial fühlte, denn mit Spinoza theilte er das Identitätsprincip und den Pantheismus, und mit Leibnitz die Idee der Entwicklung im Universum, des Stufenreichs der Dinge, der harmonischen Weltordnung. Wir können von Leibnitz und seinem Zeitalter nicht besser Abschied nehmen, als wenn wir uns die Urtheile vergegenwärtigen, welche Fichte und Schelling dem großen Begründer der deutschen Aufklärung widmen. Wie er in diesen Urtheilen existirt, so hat Leibnitzens Bild uns selbst vorgeschwebt von dem ersten Zuge unserer Darstellung bis zum letzten. Fichte sagt in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Leibnitz konnte auch überzeugt sein, denn wohl verstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohl verstanden haben? — hat er Recht. Läßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Ueberzeugung vermuthen; läßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Theile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Object zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibnitz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie.“ Und Schelling erklärt in der Einleitung seiner Ideen zu einer Philosophie der Natur:

„Der Erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen desselben Princips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchem, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte. Leibnitz kam und gieng den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, wo man seine Philosophie wiederherstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den Uebrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet.“ —

Mannheim.
Schnellpressendruck von Heinrich Hogrefe.

Fischer, Kuno, 1824-1907

Geschichte der neuern Philosophie

Bd.: 2

Mannheim ; Heidelberg ; München 1859